

Université de Montréal

Providence divine et diable trompeur : représentations des manifestations visionnaires
chez les religieux et les religieuses en Nouvelle-France (de 1612 à 1724)

Par
Stéphan Martel

Département d'histoire
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des études
supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)

Avril 2004

© Stéphan Martel



D

7

U54

2004

V.027

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Providence divine et diable trompeur : représentations des manifestations visionnaires
chez les religieux et les religieuses en Nouvelle-France (de 1612 à 1724)

Présenté par :

Stéphan Martel

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Susan Dalton, président-rapporteur
Dominique Deslandres, directrice de recherche
John Dickinson, membre du jury

Mémoire accepté le 7 septembre 2004

Sommaire

Il est question dans ce mémoire de maîtrise d'étudier la représentation des manifestations visionnaires (visions, songes et apparitions) chez les membres des différents ordres religieux en Nouvelle-France entre 1612 et 1724. Cette étude comporte trois parties, dont la première traite de la représentation des manifestations visionnaires en Occident, du III^e au XVII^e siècle. Les deuxième et troisième parties se concentrent sur la représentation qu'eurent les missionnaires français en Nouvelle-France, d'une part de leurs propres manifestations surnaturelles, puis, d'autre part, de celles des Amérindiens qu'ils évangélisèrent. L'étude démontre que les visions, les songes et les apparitions étaient avant tout pour les religieux et les religieuses de la colonie française une façon de concevoir la réalité, un mode d'appréhension d'un savoir surnaturel. Ils leur attribuèrent différentes fonctions : s'ils croyaient ces manifestations d'origine divine, elles pouvaient annoncer la vocation missionnaire, permettaient de prédire un événement futur, de connaître l'état spirituel d'une âme, de rassurer le religieux en période difficile, de convertir l'Amérindien non-chrétien à la foi catholique. Au contraire, s'ils suspectaient le diable d'en être l'instigateur, les révélations étaient alors porteuses d'un savoir vain, illusoire, potentiellement dangereux pour leur salut ou celui des Amérindiens. Ce mémoire de maîtrise ouvre de nouvelles voies d'étude en histoire religieuse de la Nouvelle-France en éclairant un aspect méconnu de la spiritualité des religieux de la colonie.

Mots-clés : songes, visions, apparitions, manifestations visionnaires, révélations.

Abstract

It is the purpose of this dissertation to study the representation of visionary manifestations (visions, dreams, and apparitions) amongst members of the various religious orders in New France between 1612 and 1724. This study comprises three main parts. The first presents occidental visionary manifestations between the third and seventeenth centuries. The second and third parts concentrate respectively on the missionaries' representations of their own supernatural manifestations, on the one hand, and those of the Amerindians that they evangelized, on the other. This study demonstrate that visions, dreams and apparitions were above all, according to the clergy in New France, a way of conceiving reality, a means of grasping the supernatural. They allotted different functions to it : if these manifestations seemed to be of divine origin, they could serve as proof of their missionaries' own vocation or make it possible to foresee future events, know the soul's spiritual state, reassure missionaries in hard times, and convert "pagan" Amerindians to the Catholic faith. On the contrary, if they suspected the devil to be the instigator of these supernatural manifestations, the revelations carrying a vain and illusory knowledge, could be considered as a potential danger for their salvation or that of the Amerindians. This dissertation opens new avenues in the study of religion in New France and aims at deepening our historical understanding of the colony's religious orders.

Keywords : dreams, visions, apparitions, visionary manifestations, revelations.

Table des matières

TABLE DES MATIÈRES	v
LISTE DES FIGURES.....	vii
ABRÉVIATIONS DES SOURCES	viii
INTRODUCTION.....	1
1- REPRÉSENTATIONS ECCLÉSIASTIQUES DES VISIONS ET DES SONGES, DU III^E SIÈCLE AU XVII^E SIÈCLE.....	17
Introduction	17
1.1- Les visions.....	20
1.2- Les songes	27
1.3- La question des apparitions.....	37
1.4- Le <i>Discretio spirituum</i>	44
1.4.1- Définition et généralités	44
1.4.2- Mysticisme visionnaire et ses pièges aux XVI ^e et XVII ^e siècles : <i>libido sciendi</i> , sorcellerie et théurgie.....	47
Conclusion.....	51
2- LES VISIONS ET LES SONGES CHEZ LES RELIGIEUX ET LES RELIGIEUSES DE LA NOUVELLE-FRANCE	54
Introduction	54
2.1- Le péril diabolique	56
2.2- Visions et songes divins.....	66
2.2.1- « C'est à moi qu'il vient! » : songes et visions de <i>vocation</i>	66
2.2.2- Légitimation d'une présence	70
2.2.3- Constitution d'un pouvoir	72
2.2.4- Discernement des esprits	80
2.2.5- Principe de connaissance surnaturelle	85
a) Connaissances occultes et anticipation de l'avenir : connaître et agir.....	86
b) Connaissances occultes et anticipation de l'avenir : se rassurer.....	94
2.3- Visions, songes et l'iconographie religieuse	102
Conclusion.....	112

3- LA GUERRE DES SONGES : MANIFESTATIONS VISIONNAIRES AUTOCHTONES ET LE REGARD DES MISSIONNAIRES 115

Introduction 115

3.1- « Ils tiennent le songe pour le maître de leur vie » : les catholiques face aux songes et aux visions des Amérindiens non-chrétiens..... 118

3.1.1- Royaume de Satan et « sorciers » amérindiens 118

3.1.2- Caractérisation française de l'attitude amérindienne à l'égard du songe : de la superstition à la folie..... 123

3.1.3- Impacts des manifestations visionnaires démoniaques et divines dans l'évangélisation des Amérindiens non-chrétiens 131

3.2- « Maintenant, Dieu est dans leur songe » : manifestations visionnaires chez les Amérindiens convertis 137

3.2.1- Impacts des visions et des songes démoniaques dans l'évangélisation des Amérindiens convertis : incitation à l'apostasie..... 137

3.2.2- Impacts des visions et des songes divins dans l'évangélisation des Amérindiens convertis : fortification dans la foi 139

3.3- Récupération des visions et des songes autochtones par le christianisme : les signes de la conversion 140

3.3.1- Changements d'attitudes, changements de contenu : les symboles..... 140

3.3.2- Manifestations visionnaires et l'iconographie religieuse 149

3.3.3- Manifestations visionnaires et *discretio spirituum*... un moyen de conversion parallèle à l'enseignement missionnaire?..... 155

Conclusion..... 164

CONCLUSION 167

BIBLIOGRAPHIE..... 173

ANNEXE I- CONCEPTIONS DES SONGES (V^E-XVII^E SIÈCLES) x

**ANNEXE II- ARBRES TYPOLOGIQUES DES SONGES (II^E-XIX^E SIÈCLES)
..... xix**

**ANNEXE III- DISCERNEMENT DES ESPRITS (THÉORIE ET PRATIQUE)
..... xxx**

**ANNEXE IV- SONGES ET VISIONS CHEZ LES RELIGIEUX ET LES
RELIGIEUSES EN NOUVELLE-FRANCE..... xxxv**

**ANNEXE V- RÉCITS DE VOYAGES DE L'ÂME DE QUELQUES
AMÉRINDIENS DANS L'AU-DELÀ..... xliv**

Liste des figures

Planche 1- « La Mere Catherine de St-Augustin Religieuse Hospitaliere de Quebec en Canada... »	108
Planche 2-Le Bienheureux Jean-François Régis.....	109
Planche 3- Le Venerable P. Jean François Regis.....	110
Planche 4- Le Bienheureux Jean-François Régis.....	111
Planche 5- L'Âme damnée	152

Abréviations des sources

Correspondance : Marie Guyart-Martin, dite Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Guy-Marie Oury (éd.), Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, 1077 pages.

ESH 1633 : Marie Guyart-Martin, dite Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques (Tours-Québec)*, vol. 1, Albert Jamet (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1985 [1929-1930].

ESH 1654 : Marie Guyart-Martin, dite Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques (Tours-Québec)*, vol. 2, Albert Jamet (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1985 [1929-1930].

MNF : *Monumenta Novae Franciae*, 9 vol., Lucien Campeau (éd.), Rome/Québec et Rome/Montréal, IHSI/Presses de l'Université Laval et IHSI/Bellarmin, 1967-2003.

JR : Reuben Gold Thwaites (éd.), *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Brothers, 1896-1901, 73 vol.

Vie: Paul Ragueneau, *La vie de la Mère Catherine de Saint-Augustin, Religieuse hospitalière de la miséricorde de Québec en la Nouvelle-France*, à Paris, Chez Florentin Lambert, 1671, 384 pages.

Remerciements

Je voudrais d'abord remercier chaleureusement Mme Dominique Deslandres, professeure au département d'histoire de l'Université de Montréal, pour les précieux conseils et la rigueur intellectuelle avec lesquels elle m'a soutenu tout au long de la rédaction de ce mémoire de maîtrise. Aussi, je tiens à remercier Marcel Toupin pour sa générosité, Marie-Eve Martel et Geneviève Demers pour leur appui indéfectible et pour toujours avoir été à l'écoute de mes interminables soliloques historiques...

À mes parents Claude et Candide, pour leur foi en moi, sans qui ce mémoire de maîtrise n'aurait jamais pu prendre forme. Merci!

Introduction

Québec, fin de l'année 1655.

Majestueuse et protectrice, la Reine de toute l'humanité trône au centre d'un cercle, entourée de ses adoratrices. Maternelle, elle tient en ses bras son fils chéri, promesse de la rédemption éternelle. Marquant une frontière entre le monde sacré et le monde profane, le cercle dans lequel elle siège symbolise l'éternité du monde, la perfection et la cohésion, l'équilibre ultime de l'univers monastique des ursulines de Québec. Telles les sphères célestes gravitant autour d'une étoile, des religieuses entourent leur bien-aimée mère divine, l'admirent.

C'est là l'interprétation que nous faisons d'une vision surnaturelle dont aurait bénéficié une ursuline au milieu du XVII^e siècle et dont Marie de l'Incarnation fait la narration : « [...] une personne eut une vision, dans laquelle elle vid un grand cercle au milieu duquel la très-sainte Vierge étoit assise dans un Trône, tenant son petit Jésus entre ses bras. Toutes les Ursulines de cette maison étoient enfermées dans ce même cercle où elles environnoient cette Mère de bonté qui les tenoit en sa protection ». Tout paraissait parfait, serein et immuable. Or, voilà que la cohésion sembla soudainement se dissoudre, la frontière de ce cercle se distendre. C'est qu'une des religieuses désirait à tout prix rompre le lien sacré qui l'unissait à la Vierge et à ses consœurs; elle voulait s'échapper, quitter l'univers monastique de Québec pour retourner en France : « L'une d'elles tâcha par plusieurs fois de rompre le cercle afin d'en sortir, et la sainte Vierge se levoit autant de fois de son Trône pour la retenir et pour enfermer le cercle qui s'entrouvoit ». Néanmoins, elle réussit à s'extraire définitivement du champ gravitationnel. Triste mais compréhensive, telle une mère qui voit sa progéniture rompre le lien familial, la Reine de ce royaume ne put finalement que la laisser partir. Elle referma la frontière sacrée définitivement pour y rétablir l'ordre primordial : « [...] cette fille rompit le cercle et s'en alla, étant pourtant toujours regardée, mais de loin, et comme par compassion de la Mère de Dieu¹ ».

¹ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Guy-Marie Oury (éd.), Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, Lettre CLXIX, *De Québec, à une Ursuline de Tours*, fin 1655, p. 569.

Pour les esprits cartésiens, ce récit visionnaire prend les allures de la plus totale fantaisie. Pourtant, l'ursuline qui en fait le récit lui porte une attention qui semble dénuée de mauvaise foi. En fait, la vision de la religieuse s'inscrit étroitement, voire consubstantiellement, aux événements qui chamboulèrent la petite communauté des ursulines de Québec au milieu du XVII^e siècle. L'ursuline dissidente dont il est mention dans la vision est Anne Compain de Sainte-Cécile, religieuse originaire de la province de Touraine qui immigra au Canada en 1644. Ne pouvant plus endurer la dureté de la vie coloniale ni l'originalité de la règle du monastère de Québec, elle décida, malgré la désapprobation évidente de sa supérieure, de quitter le couvent et retourner en France.

La vision qui surgit *ex abrupto* dans la correspondance de la supérieure des ursulines mérite quelques interrogations². Comment l'historien, qui a pour tâche d'étudier l'enchaînement des faits historiques, d'analyser les causes et les conséquences des événements passés, peut-il expliquer un tel récit aux connotations fantasmagoriques et ce, dans la trame d'une explication supposément objective et rationnelle, selon une méthodologie qu'impose la pratique historienne? Est-il possible que les visions, parce qu'elles relèvent de l'imaginaire et du subjectif, n'aient pas d'incidence sur le déroulement de l'histoire? Auquel cas, l'historien ne devrait-il pas ignorer les visions et toute autre manifestation surnaturelle dans son analyse scientifique parce qu'elles sont de moindre importance logique dans l'explication des faits historiques concrets? Ces expériences du surnaturel ne relèveraient-elles pas plutôt de la littérature fantastique, de l'ésotérisme obscur, d'une hagiographie douteuse, voire de la psychopathologie?

Néanmoins, changeons les perspectives du questionnement en prenant pour acquis que le récit de la vision n'est pas le résultat d'une fabulation de Marie de l'Incarnation et qu'elle est persuadée de ne pas l'inventer. Serait-il alors possible que la manifestation visionnaire possédât une signification précise, intelligible pour l'ursuline quoique obscure à l'historien, dont nous ne pouvons négliger l'influence ni dans l'enchaînement des faits, ni dans la spiritualité d'autrefois? Pouvons-nous aussi

² Le récit de la visionnaire nous est parvenu uniquement par la correspondance de Marie de l'Incarnation.

affirmer que les visions faisaient partie du champ de la connaissance chez les religieux et religieuses de cette époque?

Les questions sont multiples et mériteraient que nous les approfondissions davantage. C'est pourquoi nous nous proposons d'étudier dans ce mémoire de maîtrise la représentation des phénomènes visionnaires chez les religieux et les religieuses de la Nouvelle-France au XVII^e siècle. Il sera question plus particulièrement d'interpréter les multiples significations que les missionnaires des différents ordres religieux présents dans la colonie prêtaient aux visions, aux songes et aux apparitions³. Nous postulons pour notre part que les manifestations visionnaires possédaient une signification primordiale pour Marie de l'Incarnation et tous les missionnaires dans la colonie, qu'elles étaient porteuses d'un sens qui nous échappe mais qui occupait un champ du savoir au XVII^e siècle, qu'elles déterminaient un mode de perception, de compréhension du monde et de l'univers. Ainsi, la vision mariale, pour la supérieure des ursulines de Québec qui lui accordait une signification, n'était pas qu'une parcelle de mystère qui s'insinuait inopinément dans la trame de la vie quotidienne; en fait, elle faisait corps avec le réel, lui donnait sens.

Or, en étudiant les phénomènes visionnaires, ne risquons-nous pas inévitablement d'en critiquer la valeur ou l'authenticité? L'historien, de même que le lecteur, qui se disent « rationnels » ne risquent-ils pas dès lors de juger implicitement ou inconsciemment la sincérité des visionnaires, les cataloguant comme des gens trop crédules, naïfs, ou même mystificateurs, mythomanes en proie à quelque forme de délire? Avançons plutôt l'hypothèse que la manifestation

³ Quelques éclaircissements sémantiques s'imposent ici. Dans ce mémoire, les termes visions, songes et apparitions n'auront pas la même signification. Pour faire bref sur une question sur laquelle nous reviendrons plus loin (première partie), la vision est une manifestation surnaturelle où la personne, *éveillée*, voit quelque chose. Le songe, ou vision onirique, est une vision qui se produit évidemment pendant le sommeil de l'individu. Aussi pour simplifier la lecture, nous utiliserons invariablement les termes « rêves » et « songes » comme des synonymes, sans égard aux différents sens qu'on leur octroyait au XVII^e siècle. L'apparition est pour sa part une vision qui se produit, ou à l'état de veille, ou pendant le sommeil, et qui implique une *présence surnaturelle* (alors que les visions et les songes ne sont que des *images*). L'expression « manifestations visionnaires » inclura invariablement les visions, les songes surnaturels et les apparitions. Quant à l'utilisation du terme « visionnaire », celle-ci renvoie à celui ou celle qui bénéficie d'une vision, d'un songe ou d'une apparition. Enfin, la « révélation » représente pour nous le message que véhicule la vision, le songe ou l'apparition.

visionnaire est « véritable » pour celui qui en bénéficie, puisqu'elle s'avère une expérience subjective mais bien réelle de ce qu'ils considèrent être le monde des forces surnaturelles. Notre travail d'investigation historique repose ainsi sur l'analyse des représentations des missionnaires d'Ancien Régime, à partir de leurs propres structures psychiques.

Nous aborderons ainsi les manifestations visionnaires selon deux modalités. Nous étudierons d'une part les visions, les songes et les apparitions selon ce qu'ils signifiaient et impliquaient pour les religieux dans la colonie au XVII^e siècle, selon leurs propres grilles conceptuelles, leur *épistémè*⁴. D'autre part, nous déterminerons, relativement à ces représentations, leurs influences et leurs enjeux sur la société et les individus.

L'intérêt d'étudier la représentation des manifestations visionnaires est qu'un tel sujet est presque neuf dans le cas de la Nouvelle-France. Il existe bien sûr des travaux qui en traitent de façon générale ou parcellaire. Mais aucun n'embrasse cet aspect de la spiritualité d'autrefois dans son ensemble, sous ses multiples facettes, selon ses contradictions et ses constantes. Pourtant, le sujet que nous étudierons est redevable à plusieurs historiens qui nous ont précédé. Situé à la confluence de nombreux courants historiographiques, ce mémoire de maîtrise se structurera principalement en trois parties.

L'*épistémè* des missionnaires qui immigraient en Nouvelle-France était directement tributaire des différentes influences philosophiques et théologiques de l'Occident antique, médiéval et moderne. C'est pourquoi nous croyons nécessaire dans la première partie de comprendre la signification que les membres du clergé européen du III^e au XVII^e siècles donnaient aux visions, songes et apparitions. Plusieurs questions seront approfondies : l'Église a-t-elle toujours considéré authentiques les manifestations visionnaires? De quelle façon les autorités ecclésiastiques en déterminaient la nature et les origines?

⁴ Selon le *Petit Robert*, l'*épistémè* est l'ensemble « des connaissances réglées (conception du monde, sciences, philosophie...) propres à un groupe social, à une époque » (1993).

Cette partie du mémoire de maîtrise sera donc tributaire d'une historiographie où les travaux sur le sujet pour l'Occident chrétien du III^e au XVII^e siècles sont d'une grande qualité. Pour l'Antiquité tardive et la période médiévale, nous pensons à d'excellentes recherches où les emprunts à l'anthropologie, la théologie, la littérature, la sociologie et même le folklore viennent enrichir et approfondir leurs approches historiques du phénomène visionnaire⁵. Étonnement, par rapport aux périodes historiques antérieures, l'époque moderne a très peu fait l'objet de recherches historiques sur la question des visions et du rêve. Néanmoins, les approches des « modernistes », sur la question des songes surtout, sont aussi variées qu'intéressantes. À ce propos, le rêve est étudié sous l'angle des sciences occultes et des pratiques divinatoires, de la médecine, de la sorcellerie, de la théologie et de la spiritualité⁶.

⁵ Nous pensons à Martine Duleay, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1973, 263 p.; Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, Palais Farnèse, École française de Rome, 1980 (*Collection de l'École française de Rome*, 47), 494 p.; Jacques Le Goff, « L'imaginaire médiéval », dans *Un Autre Moyen âge, Un autre Moyen Âge*, [Paris], Gallimard, 1999 (*Quarto Gallimard*), p. 421-770; Claude Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1996, 253 p.; Claude Carozzi, « La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le Haut Moyen Âge », dans *Popoli e Paesi Nella Cultura Altomedievale, 23-29 aprile 1981*, tome 2, Spoleto, Presso la Sede del Centro, 1983 (*Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo*, 29), p. 423-481; « Extases et visions chez frère Roger de Provence », dans *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIII^e-début XV^e siècle)*, Fanjeaux, Éditions Privat, 1992 (*Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc aux XIII^e et XIV^e siècles*, 27), p. 81-105; *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, Palais Farnèse, École française de Rome, 1994 (*Collection de l'école française de Rome*, 189), 711 p.; Lisa M. Bitel, « *In Visu Noctis* : Dreams in European Hagiography and Histories, 450-900 », *History of Religions*, 31, 1, 1991, p. 39-59; Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, [Paris], Gallimard, 1994 (*Bibliothèque des Histoires*), 306 p.

⁶ Nous avons deux articles relatifs à la méthodologie que préconisent quelques historiens pour faire l'histoire du rêve, comme celui de Peter Burke, « L'histoire sociale des rêves », *Annales ESC*, 28, 2 (Mars-Avril 1973), p. 329-342 et de Florence Dumora-Mabille, « Faire l'histoire du rêve », dans Nathalie Dauvois et Jean-Philippe Gersperrin (dir), *Songes et songeurs (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2003 (*Les Collections de la République des Lettres-Symposiums*), p. 15-32. Pour des analyses aussi variées qu'intéressantes sur le songe, toutes dans la *Revue des Sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988) : Jacques Le Brun, « Rêves de religieuses. Le désir, la mort et le temps », p. 27-47; Lise Andries, « L'interprétation populaire des songes », p. 49-64; Patrick Dandrey, « La médecine du songe au XVII^e siècle », p. 67-101; Maxime Préaud, « Le rêve du sabbat », p. 103-113; Sylvain Matton, « Le rêve dans les « secrètes sciences » : spirituels, kabbalistes chrétiens et alchimistes », p. 153-180. Au moment où nous écrivons ces lignes, aucun livre ne traite exclusivement du rêve d'un point de vue historique pour la période moderne sinon le livre d'Alice Browne, sur lequel nous n'avons pu malheureusement mettre la main, *Religious Dreams and their Interpretation in some Thinkers of the Seventeenth Century, s.l.*, Warburg Institute, 1975. Par contre, il existe quelques publications où les songes furent étudiés selon différents secteurs de recherche, notamment en histoire et en littérature, comme dans les actes du colloque *RHR* édité par

Les deuxième et troisième parties seront exclusivement consacrées aux manifestations visionnaires en Nouvelle-France pour une période qui s'étend sur un siècle, *grosso modo* de 1612 à 1724. Une telle découpe chronologique n'est pas aléatoire. D'une part, elle s'explique par le type de sources que nous possédons pour la Nouvelle-France : notre chronologie débutera donc avec les premières lettres du jésuite Pierre Biard qu'il destinait dès son arrivée à Port-Royal à son supérieur, puis se terminera par la publication des *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* de Joseph-François Lafitau. D'autre part, il apparaissait important d'étudier le phénomène visionnaire sur une longue durée, sur près d'un siècle, afin de détecter et expliquer les causes et les conséquences d'éventuels changements dans les représentations missionnaires⁷.

Afin de procéder à l'étude la plus exhaustive possible des manifestations visionnaires chez les religieux de la Nouvelle-France, nous nous sommes efforcé d'embrasser un vaste corpus de sources religieuses. En raison de contraintes de temps, nous avons seulement pu étudier quelques fonds archivistiques du Séminaire de Québec⁸, de Saint-Sulpice à Montréal (uniquement les fonds microfilmés conservés aux Archives Nationales du Québec à Montréal)⁹ puis les *Fonds des archives judiciaires du district de Montréal*. Les sources manuscrites analysées mentionnent rarement des cas d'expériences visionnaires. Cependant, nous avons

Françoise Charpentier, *Le songe à la Renaissance*, Saint-Étienne, Institut d'études de la Renaissance et de l'Âge classique-Université de Saint-Étienne. Pour la période moderne, les visions furent beaucoup moins étudiées que les songes. Néanmoins, elles firent l'objet d'un collectif en 1992, dirigé par l'historien Jean-Michel Sallmann et qui s'intitulait *Visions indiennes, visions baroques : les métissages de l'inconscient*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992 (*Ethnologies*), 224 p.

⁷ Évidemment, il aurait paru préférable d'embrasser toute la période du Régime français. Mais les limites imposées par la maîtrise et les contraintes de temps nous interdisaient de traiter du XVIII^e siècle en profondeur.

⁸ Précisément, ce sont les fonds *Chapitre* (69, 70, 101), *Congrégation Notre-Dame*, *Évêques de Québec*, *Lettres N,O* (#12, 99, 101, 121), *Paroisse de Québec*, *Paroisses diverses*, *Polygraphie* #2, n^o 33.

⁹ « Correspondance (1646-1797) », Fond du Séminaire de Saint-Sulpice, Hôtel-Dieu (Québec), bobine 3493; « Lettres de M. Tronson (1675-1693) », Fond du Séminaire de Saint-Sulpice, bobine 3483 (L'original se retrouve au Séminaire de Saint-Sulpice, Montréal, Série II, MG 17, A 7-2, série II, vol. 7); « Manuscripts Faillon (1639-1786). Documents qui ont servi à l'élaboration de son Histoire de la colonie française en Canada », bobine 3490 (L'original se retrouve au Séminaire de Saint-Sulpice, Montréal, Série II, MG 17, A 7-2, série II, vol. 30).

davantage exploité pour ce mémoire de maîtrise les sources éditées qui nous paraissaient davantage prolixes au sujet des manifestations surnaturelles.

D'abord, nous avons parcouru l'ensemble des écrits missionnaires récollets¹⁰ et les *Relations* des jésuites¹¹. Ces *Relations*, qui sont un condensé des lettres des divers jésuites en milieux missionnaires, furent publiées en France de 1632 à 1672. Les éditions de 1673-1679, de même que les relations subséquentes non publiées, que nous avons aussi lues, demeurèrent par contre inédites au XVII^e siècle. Ces récits annuels comportent une foule d'informations sur la géographie, la faune et la flore de l'Amérique, les mœurs, les coutumes et la spiritualité des Amérindiens, de même que les événements qui marquèrent la colonisation française en Acadie et dans la vallée laurentienne. Mais ils étaient aussi des écrits édifiants, teintés fortement de providentialisme, qui s'adressaient aux religieux d'Europe et à des lecteurs dévôts afin d'attiser les ardeurs missionnaires, puis de justifier leur apostolat auprès des autorités politiques et ainsi recevoir leurs appuis par des dons et des bienfaits. Parce qu'il comporte un but évident de propagande, ce type de source doit donc être interprété avec précaution par les historiens. Ainsi, les rapports de conversion, de baptême, de visions et de miracles, mais aussi les discours que les missionnaires prêtaient aux Amérindiens, les raisons qu'ils donnaient aux comportements de ces derniers, etc., tous ces éléments doivent être analysés avec prudence et rigueur, selon la méthode historique.

¹⁰ Qui sont très peu nombreux. Ce sont, de Gabriel Sagard, *l'Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs récollets y ont faits pour la conversion des infidèles : depuis l'an 1615*, 4 vol., Paris, Librairie Tross, 1866 [1636], et *Le grand voyage du Pays des Hurons, suivi du Dictionnaire de la langue huronne*, Jack Warwick (éd.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1998 (Bibliothèque du Nouveau-Monde), 528 p.. De Chrestien Leclercq, nous avons lu la *Nouvelle relation de la Gaspésie*, Réal Ouellet (éd.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999 (Bibliothèque du Nouveau-Monde), 791 p., et le *Premier établissement de la foy dans la Nouvelle France : contenant la publication de l'Evangile, l'histoire des colonies françaises, & les fameuses découvertes depuis le fleuve de Saint Laurent, la Loïisiane & le fleuve Colbert jusqu'au golphe Mexique... : avec les victoires remportées en Canada par les armes de Sa Majesté sur les Anglois & les Iroquois en 1690*, Paris, chez Amable Auroy, 2 vol., 1691.

¹¹ Nous utiliserons dans cette recherche l'édition de la collection des *Monumenta Novae Franciae*, volumes I à IX, de Lucien Campeau (qui couvre la période 1602-1661). Nous comblerons la période suivante jusqu'en 1724 approximativement avec l'édition de Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Brothers, 1896-1901, 73 vol. En référence, l'édition de Campeau sera notée « MNF » suivie du numéro du volume et des p.. L'édition Thwaites sera notée « JR » suivie du numéro de volume et des p..

Suite à ces relations missionnaires, nous avons ensuite parcouru les quelques *Histoires* religieuses coloniales. Ce sont notamment l'*Histoire du Montréal* du sulpicien François Dollier de Casson (restée inédite au XVII^e siècle), les *Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec* et l'*Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec* des mères Jeanne-Françoise Juchereau de la Ferté et Marie-Andrée Regnard Duplessis, puis enfin les *Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal* de la mère Marie Morin¹². Comme pour les relations missionnaires, ces récits à saveur providentielle mêlent aux détails quotidiens quelques faits curieux (miracles, revenants, songes et visions, sorcellerie, etc.).

De plus, il fut question de parcourir en profondeur les rares *Vie* que nous possédons pour la Nouvelle-France. Nous pensons surtout à la *La vie de la Mère Catherine de Saint-Augustin, Religieuse hospitalière de la miséricorde de Québec en la Nouvelle-France* (1671) écrite par le jésuite Paul Ragueneau, puis dans une moindre mesure, au manuscrit de *Le Père Chaumonot de la Compagnie de Jésus : autobiographie et pièces inédites*, édité en 1869 par Auguste Carayon, *La vie de la b. Catherine Tegakoüita, dite à présent la Sainte Sauvagesse* du jésuite Claude Chauchetière et *La vie du Père Paul Ragueneau* de Jacques Bigot¹³. L'intérêt pour l'historien qui étudie les manifestations visionnaires est que ces récits de type hagiographique fourmillent de visions diaboliques ou divines, de songes obscurs et d'apparitions, de spectres, de récits de voyage en enfer (*catabase*) ou au paradis (*anabase*). Par exemple, *La vie de la Mère Catherine de Saint-Augustin...* représente un remarquable témoin de la vie quotidienne de la plus importante visionnaire de Nouvelle-France au XVII^e siècle, non seulement parce que le livre est rempli de détails à propos de ses expériences surnaturelles, mais aussi parce que son auteur Paul

¹² François Dollier de Casson, *Histoire du Montréal, 1642-1672*, Marcel Trudel et Marie Baboyant (éds), LaSalle, Hurtubise HMH, 1992 (*Cahiers du Québec-Collection Documents d'histoire*, 99), 342 p.; Jeanne-Françoise Juchereau de la Ferté, *Les annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716*, Québec, L'hôtel-Dieu de Québec, 1939, 444 p.; Jeanne-Françoise Juchereau de la Ferté et Marie-Andrée Regnard Duplessis, *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec*, à Montauban, Chez Jérosme Légier, [1751]; Marie Morin, *Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal, 1659-1725 : Histoire simple et véritable*, Ghislaine Legendre (éd.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1979 (*Bibliothèque des lettres québécoises*), 351 p.

¹³ Claude Chauchetière, *La vie de la b. Catherine Tegakoüita, dite à présent la Sainte Sauvagesse*, New York, s.n., 1887, 181 p.; Jacques Bigot, *La vie du Père Paul Ragueneau*, Guy Laflèche (éd.), Montréal, VLB éditeur, 1979, 267 p.

Ragueneau y a inclus de larges fragments du journal personnel de l'hospitalière de Québec (document perdu aujourd'hui); ce sont donc les paroles et les pensées de la religieuse qui nous atteignent comme un écho du passé et qu'il s'agit pour nous d'analyser.

Aussi, outre la correspondance manuscrite de Louis Tronson, supérieur des sulpiciens à Paris, et de Louis-Pierre Thury, missionnaire sulpicien en Acadie, nous avons consulté aussi celle de l'ursuline Marie de l'Incarnation éditée par Guy-Marie Oury (Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971), la lettre du récollet Denys Jamet (ca1620), les *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Québec*¹⁴ pour la période touchant le Régime français, de même que diverses lettres de missionnaires jésuites éditées par Lucien Campeau dans l'édition des *Monumenta Novae Franciae* ou par Reuben G. Thwaites dans les *Jesuit Relations and allied documents*. L'intérêt de ce type de source est qu'il révèle maints détails de la vie coloniale. Contrairement aux relations missionnaires, la correspondance se dépouille généralement de toutes formes de propagande ou d'édification (bien que ce ne soit pas toujours le cas, comme dans les lettres de Marie de l'Incarnation).

Enfin, nous avons jugé important de lire aussi les rares ouvrages de dévotion écrits par des missionnaires en Nouvelle-France. Ce sont surtout les deux volumes des *Écrits spirituels et historiques* de Marie de l'Incarnation (édités par Albert Jamet¹⁵), puis l'*Affectus amantis Christum Iesum seu Exercitium amoris erga Dominum Iesum pro tota hebdomada...*(1648) du jésuite Pierre Chastellain¹⁶.

D'autres types de sources comme des manuels de confession ou des traités de dogmatique et de morale nous auraient permis d'affiner davantage nos analyses des représentations missionnaires. Malheureusement, nous n'avons pas retrouvé ce type de source pour la Nouvelle-France. Néanmoins, pour pallier quelque peu cette lacune méthodologique, nous avons parcouru quelques documents religieux didactiques tels le *Catéchisme du diocèse de Québec* et le *Rituel du diocèse de Québec* de l'évêque

¹⁴ H. Têtu. et C.-O. Gagnon, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Québec*, vol. 1, Québec, Imprimerie générale A. Côté et C^{ie}, 1888.

¹⁵ *Écrits spirituels et historiques (Tours-Québec)*, 2 vol., Albert Jamet (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1985 [1929-1930] : Les références seront notées ESH 1633 et ESH 1654.

¹⁶ Traduit récemment en français par Joseph Hofbeck sous le titre de *L'âme éprise du Christ Jésus ou Exercices d'amour envers le Seigneur Jésus pour toute une semaine*, aux éditions Guérin, 1999.

Saint-Vallier¹⁷. L'intérêt de ces documents est qu'ils présentent aux lecteurs la position de l'Église catholique, en tant qu'institution, sur des points de doctrine et de foi.

Dans ce mémoire de maîtrise, nous avons préconisé la méthode inductive. Une fois toutes les mentions de visions, songes et apparitions relevées dans les sources, nous les avons analysées en profondeur afin de faire ressortir les similitudes, de même que les contradictions, dans les discours des religieux et des religieuses. Quelques questions sous-tendaient la lecture de ces sources. D'abord, que signifiait pour un religieux ou une religieuse avoir un songe ou une vision, voir une apparition? Comment interprétaient-ils leurs propres visions, et celles des Autochtones qu'ils évangélisaient? Existait-il des contradictions dans leurs discours, dans leurs façons de concevoir la question des visions et des songes? Aussi, quel était le contenu de ces manifestations surnaturelles que les missionnaires narraient aux lecteurs? Enfin, que peuvent nous enseigner ces expériences surnaturelles de la foi des religieux au XVII^e siècle?

Pour répondre à ces interrogations, nous avons scindé notre étude des manifestations visionnaires en Nouvelle-France en deux sections (qui constitueront respectivement les deuxième et troisième parties du mémoire). Il sera question d'étudier dans la deuxième partie les représentations qu'avaient les évangélisateurs français de leurs propres expériences visionnaires dans la colonie. Nous insisterons sur la nature et le rôle des entités qu'ils croyaient à l'origine de ces phénomènes mystérieux, mais aussi sur les significations qu'ils octroyaient aux visions et aux songes. Peu d'historiens de la Nouvelle-France en ont traité. Et fait particulier de l'historiographie canadienne, seuls les songes ont fait l'objet d'investigations historiques au détriment des visions et des apparitions qui, dirait-on, relèveraient plutôt de la théologie ou du folklore que de la recherche historique.

¹⁷ Jean-Baptiste de la Croix de Chevrières de Saint-Vallier, *Catechisme du diocèse de Québec*, Paris, Chez Urbain Coustelier, 1702, 553 p.; *Rituel du diocèse de Québec*, Paris, Chez Simon Langlois, 1703, 671 p.

Dans la foulée des recherches sur la culture populaire au cours des années 1970 et 1980, Robert-Lionel Séguin étudia le phénomène de la sorcellerie au sens large¹⁸ au cours du Régime français, livre dans lequel prenaient place quelques rares mentions de visions, d'apparitions et de songes¹⁹. Malgré le gigantesque travail de recherche archivistique, cette étude ne présente que des analyses peu approfondies sur le sujet; elle n'est en fait qu'un « catalogue » de la presque totalité des manifestations surnaturelles que nous retrouvons dans les archives pour la colonie française.

Quelques années plus tard, Marie-Aimée Cliche publia un excellent ouvrage sur les pratiques dévotionnelles et les comportements religieux en Nouvelle-France²⁰. Dans une très courte section sur la croyance aux songes (p. 66-67), l'historienne étudiait de façon générale, un peu à la manière de Séguin, le crédit que les laïcs et les clercs accordaient aux pouvoirs des rêves. Cliche apportait un point intéressant, qui d'ailleurs resterait à vérifier, celui d'un possible lien entre les songes et les guérisons miraculeuses. Néanmoins, compte tenu de l'orientation générale du volume, l'analyse du phénomène visionnaire dans ce livre manque visiblement de profondeur. Par exemple, Cliche écrit : « Aussi longtemps que les songes revêtaient un caractère édifiant et correspondaient à l'enseignement de l'Église, les autorités ecclésiastiques ne s'objectaient pas à leur diffusion. Par contre, si les songes ou visions allaient à l'encontre de la discipline ecclésiastique, les visionnaires se voyaient promptement rappelés à l'ordre [...]»²¹. En deux phrases, l'historienne résumait l'attitude générale du clergé par rapport aux songes, mais n'expliquait pas les raisons d'une telle attitude méfiante. Dans notre recherche, nous tenterons d'approfondir considérablement ce rapport ambivalent qu'eut l'Église officielle envers les expériences surnaturelles de ses membres.

¹⁸ Et même très large! En fait, l'auteur semble assimiler à la sorcellerie toutes formes de manifestations surnaturelles et de pratiques superstitieuses.

¹⁹ Son livre traite plus précisément de superstitions, de prodiges, de songes et de visions, de revenants puis des très rares cas que nous avons en Nouvelle-France de sorcellerie. Robert-Lionel Séguin, *La sorcellerie au Canada français, du XVII^e au XIX^e siècles*, Montréal, Ducharme, 1961, 191 p. Voir aussi du même auteur, *La sorcellerie au Québec, du XVII^e au XIX^e siècles*, Montréal, Leméac-Payot, 1978 (*Collection Connaissance*), 250 p.; « La sorcellerie en Nouvelle-France », *Revue de l'Université Laval*, 11, 9, 1957, p. 795-804.

²⁰ Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1988 (*Ethnologie de l'Amérique française*), 354 p.

²¹ *Idem*, p. 67.

Il paraît évident que les songes et les visions furent beaucoup plus traités dans les biographies historiques comme dans celles sur Jean de Brébeuf ou Catherine de Saint-Augustin²². Ils font partie de l'itinéraire spirituel du sujet et c'est comme tel qu'ils y sont étudiés. C'est donc moins dans leurs aspects anthropologiques, sociaux et historiques que dans une optique plus individualisée, plus théologique, qu'ils sont abordés.

En fait, ce sont les littéraires qui s'intéressèrent davantage aux songes des missionnaires. Dans un récent article, Chantal Théry²³ faisait du rêve chez les religieuses au XVII^e siècle un puissant moyen de légitimation de leur vocation ecclésiastique mais aussi de justification de « l'écriture d'une "Vie" de femme²⁴ ». L'intérêt pour nous est que l'auteur analyse une des nombreuses fonctions que les missionnaires octroyaient au songe, celui d'être « un appel divin²⁵ ». Nous reviendrons pour notre part sur cet aspect des rêves et des visions, dans une optique moins littéraire qu'historique. De son côté, Normand Doiron traita consécutivement de la représentation et de la signification des songes chez les jésuites en milieu amérindien et chez Samuel de Champlain²⁶. Selon cet auteur, les rêves dans les récits de voyage et les écrits missionnaires représentent un topos littéraire particulier. Par exemple, chez Champlain, les rêves « répondent d'abord à une logique baroque du récit », où le « rapprochement du songe et du mensonge s'avère un des lieux communs les plus rebattus de la tragi-comédie²⁷ ». Même perception du rêve chez les jésuites où la dénonciation de l'attitude autochtone à l'égard de l'onirisme « s'inscrit, affirme Doiron, dans un vaste mouvement de fascination et de méfiance à l'égard des pouvoirs de l'artifice : dénonciation du mensonge des songes, confirmation de la

²² Voir par exemple René Latourelle, *Jean de Brébeuf*, [Montréal], Bellarmin, 1999, 333 p.; Ghislaine Boucher, *Dieu et Satan dans la vie de Catherine de Saint-Augustin (1632-1668)*, Tournai-Montréal, Desclée & Cie-Bellarmin, 1979 (*Hier-Aujourd'hui*, 21), 234 p.

²³ Chantal Théry, « Chemins de traverse et stratégies discursives chez Marie de l'Incarnation », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), p. 301-316.

²⁴ *Ibid.*, p. 308.

²⁵ *Ibid.*, p. 309.

²⁶ Normand Doiron, « Songes sauvages. De l'interprétation jésuite des songes amérindiens au XVII^e siècle », *L'Esprit Créateur*, 30, 3 (automne 1990), p. 59-66; « Songe et mensonge dans le 'Quatrième voyage du S^r de Champlain' (1613) », *Studi Francesi*, 35, 2, 1991, p. 227-248.

²⁷ Normand Doiron, « Songe et mensonge dans le 'Quatrième voyage du S^r de Champlain' (1613) », ..., p. 236.

réalité objective dans ses droits exclusifs à la vérité²⁸ ». Ce rapport entre le rêve et le mensonge tel qu'étudié par Doiron reflète-t-il la réalité historique? Les songes possédaient-ils toujours, dans la réalité missionnaire, un côté illusoire, vain, faux, diabolique? À en croire le littéraire, il semblerait que ce soit le cas. Pourtant, la vision de 1655 dont nous avons rapporté le récit plus haut tend à contredire cet aspect péjoratif de la représentation baroque du songe. Nous devons donc affiner l'analyse de l'onirisme chez les missionnaires afin d'embrasser l'ensemble des similitudes et des contradictions dans leurs schèmes de représentations.

Suite à ces considérations générales, le sujet des manifestations visionnaires apparaît relativement neuf et très peu exploité par les historiens de la Nouvelle-France.

Les religieux des différents ordres dans la colonie française ne furent pas les seuls à bénéficier de visions, de songes ou d'apparitions. Effectivement, les Amérindiens qu'ils évangélisaient baignaient eux-aussi dans un univers où le surnaturel était omniprésent, où les manifestations visionnaires, notamment les songes, avaient une influence notable sur la vie quotidienne et sur leur propre perception de la réalité. La rencontre des deux cultures permit la confrontation de différentes conceptions du surnaturel, du sacré et de la divinité, et qu'il nous importe d'étudier.

Nombreux sont les auteurs d'études historiques et anthropologiques à se pencher sur ce phénomène des contacts interculturels. L'intérêt des recherches des trente dernières années sur la rencontre des cultures est qu'elles s'efforcèrent de désenclaver l'Amérindien d'une histoire traditionnelle positiviste où l'Européen, ce porteur de « civilisation » et de « progrès », prenait quasiment toute la place. Ces recherches se penchèrent notamment sur l'importance des Autochtones dans le développement politico-économique de la Nouvelle-France, sur les conséquences, négatives ou positives, de l'implantation européenne en Amérique, sur les

²⁸ Normand Doiron, « Songes sauvages. De l'interprétation jésuite des songes amérindiens au XVII^e siècle »..., p. 60-61.

phénomènes de métissage, d'acculturation, de conversion, etc.²⁹ De plus, ces nouvelles approches de l'histoire coloniale susciteront de nouveaux questionnements chez les historiens et offriront des avenues inédites de recherche³⁰.

Néanmoins, la question des manifestations visionnaires, surtout celle des songes, ne représente bien souvent qu'une infime partie dans ces différentes études. Or dans un contexte missionnaire, on ne peut analyser les représentations des convertisseurs sans celles des convertis. C'est pourquoi nous croyons nécessaire d'étudier ce sujet dans la troisième partie de notre mémoire. Plus précisément, il ne s'agira pas d'analyser les croyances autochtones à propos du songe, ce qui a déjà été fait par de plus spécialistes que nous, mais plutôt d'étudier la représentation qu'eurent les évangélisateurs français des manifestations visionnaires autochtones. Ce sera le regard du missionnaire qui nous intéressera davantage. Nous approfondirons les interprétations des historiens qui nous ont précédé sur la question, mais aussi, nous réviserons certaines de leurs conclusions que nous jugeons partielles ou faussées puis apporterons des interprétations que nous espérons neuves. Par exemple, était-il vrai, à en croire Denys Delâge ou Shenwen Li, que les rêves amérindiens n'étaient pour les missionnaires « que pures folies et tentations de Satan³¹ »? Le Dieu chrétien ne

²⁹ Exclusivement pour la Nouvelle-France, nous pensons par exemple aux études de Cornelius J. Jeanen, *Friend and Foe. Aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, [Toronto], McClelland and Stewart, 1976, 207 p.; « 'Les Sauvages Américains' : Persistence into the 18th Century of Traditional French Concepts and Constructs for Comprehending Amerindians », *Ethnohistory*, 29, 1 (winter 1982), p. 43-56; Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1987 [1976], 913 p.; *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 1992 [1985] (*Boréal compact*, 38), 543 p.; Denys Delâge, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1991 (*Boréal compact*, 25), 424 p.; Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Nuit Blanche, 1994, 177 p.; Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe (XVI^e-XX^e siècles)*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, 580 p. Voir le numéro spécial de la *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 53, 4 (printemps 2000), notamment l'excellente synthèse historiographique en histoire amérindienne de Catherine Desbarats, « Essai sur quelques éléments de l'écriture de l'histoire amérindienne », p. 491-520.

³⁰ En histoire des mentalités, nous pensons au rapport entre la conversion et l'iconographie religieuse, aux phénomènes de médiations symboliques dans le champ des représentations autochtones, à la question du syncrétisme, de l'intégration socioreligieuse et des stratégies missionnaires qui la précèdent, etc.

³¹ Denys Delâge, *Le pays renversé...*, p. 214; Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*, Paris-Sainte-Foy, L'Harmattan-Les Presses de l'Université Laval, 2001 (*Collection Interculture*), p. 110. À propos de cette affirmation de

pouvait-il pas apparaître aussi bien dans les songes des Amérindiens « païens » que dans ceux des convertis? Pour notre part, nous pousserons davantage le questionnement au cours de ce mémoire. Nous tenterons aussi de déterminer l'influence qu'eut la représentation missionnaire des visions et des songes sur les croyances autochtones, sur le processus de conversion. Autrement dit, nous tenterons de mettre en relief les conséquences qu'eurent les manifestations visionnaires sur l'histoire des missions françaises auprès des sociétés iroquoïennes et algonquiennes.

L'approche méthodologique que nous préconiserons dans cette troisième partie, basée sur les représentations de l'*Autre*, les grilles conceptuelles, la « colonisation de l'imaginaire », la médiation symbolique, etc., doit beaucoup aux recherches de Serge Gruzinski sur le Mexique espagnol aux XVI^e et XVII^e siècles³² et de Dominique Deslandres sur les missions françaises intérieures et extérieures pour la même période³³.

En résumé, notre mémoire de maîtrise s'insère dans l'un des plus récents courants en histoire religieuse, celui que l'historien Guy Laperrière dénomme *histoire religieuse centrée sur le religieux*³⁴. Plus que l'histoire des institutions, de l'économie ou de la société, ce sont les comportements religieux, les mentalités, la spiritualité

Shenwen Li, voir notre compte-rendu critique de son livre dans les *Cahiers d'histoire*, XXII, 2 (printemps 2003), p. 98.

³² Serge Gruzinski, « Délires et visions chez les Indiens du Mexique », *Mélanges de l'École française de Rome*, 86, 2, 1974, p. 445-480; *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècle)*, [Paris], Gallimard, 1988 (Bibliothèque des histoires), 375 p.; *La guerre des images, de Christophe Colomb à « Blade Runner » (1492-2019)*, Paris, Fayard, 1990, 389 p.; ses apports dans Jean-Michel Sallmann, *Visions indiennes, visions baroques : les métissages de l'inconscient*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992 (*Ethnologies*), 224 p.; et en collaboration avec Carmen Bernand, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988, 255 p.

³³ Dominique Deslandres, « Le jésuite, « l'intoléré » et le « Sauvage » : la fabrication par omission d'un mythe », dans Chantal Grell et Christian Michel (dir.), *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières (1680-1820). Colloque tenu en Sorbonne les 24 et 25 mai 1988*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989 (*Mythes, Critique et Histoire*, 3), p. 87-99; *Le modèle français d'intégration socio-religieuse (1600-1650). Missions intérieures et premières missions canadiennes*, 2 vol., Thèse de Ph. D. (Histoire), Université de Montréal, 1990, 508 p.; « Le diable en mission. Le rôle du diable dans les missions en France et en Nouvelle-France », dans Frédéric Meyer et Christian Sorrel (dir.), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle, Actes des colloques de Chambéry (1999)*, Chambéry, Institut d'études savoisiennes, t. VIII, 2001, p. 247-262; *Croire et faire croire. Les missions au XVII^e siècle (1600-1650)*, [Paris], Fayard, 2003, 633 p. Dans ce dernier ouvrage, voir l'excellente synthèse sur les songes en milieu missionnaire au chapitre XXI, p. 320-326.

³⁴ Guy Laperrière, « L'histoire religieuse du Québec : Principaux courants, 1978-1988 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 4, 1989, p. 575.

que nous étudierons. Nous n'interpréterons pas tant le sentiment religieux comme le substrat d'une structure sociale, politique, économique ou religieuse, mais davantage comme un agent de l'histoire. Aussi, nous ferons appel à divers domaines autres que l'histoire pour enrichir considérablement nos analyses : nous pensons à l'anthropologie, à l'histoire de la philosophie et à la théologie. Néanmoins, nous éviterons les interprétations trop « psychanalytiques », quelles soient freudiennes, marcusiennes ou autres, souvent porteuses de catégories et de systèmes d'interprétation anachroniques, largement contestables et trop rigides à qui veut analyser les changements dans le temps.

En fait, nous étudions le phénomène visionnaire en Nouvelle-France pour répondre à l'appel lancé il y a quelques années par Dominique Deslandres qui se plaignait, et avec raison, du peu de place que les historiens accordaient « aux aspects socio-religieux de la période coloniale française, alors même que nous savons tous combien la religion imprègne toutes les étapes de la vie d'autrefois[...]»³⁵.

³⁵ Constat que nous retrouvons dans son analyse historiographique « De quelques réflexions sur l'histoire de la vie religieuse en Nouvelle-France », *Études d'histoire religieuse*, 66, 2000, p. 92-95.

1- Représentations ecclésiastiques des visions et des songes, du III^e siècle au XVII^e siècle

Introduction

La vision semble être un phénomène que nous retrouvons dans toutes les religions. Le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* fait d'elle :

la manifestation sensible ou mentale de réalités tenues pour naturellement invisibles et insaisissables à l'homme dans les circonstances actuellement données. En fait, le terme de vision embrasse un ensemble de phénomènes de connaissance très variés, qu'on ne peut facilement ramener à un commun dénominateur si ce n'est par l'impression qu'ils donnent de venir d'ailleurs, d'un au-delà du sujet, lequel n'a pas le sentiment de les produire et d'y coopérer activement, mais de les recevoir gratuitement, comme un don, une faveur inattendue.³⁶

La vision est décrite comme un état qui met en contact l'être humain, à l'état de veille ou dans le rêve, avec les forces de l'au-delà. Elle reflète une *réalité* transcendante qui entre volontairement ou non en contact avec les réalités du monde des hommes (hiérophanie³⁷) et ce, par le biais d'un intermédiaire divin, bénéfique ou maléfique. Parce qu'elle implique la manifestation d'images ou de signes, la vision est une forme de connaissance, un type de langage imagé. Il revient donc au bénéficiaire de la vision de décrypter et d'interpréter ces représentations surhumaines – symboliques ou allégoriques – pour en comprendre la teneur.

Les anthropologues et les historiens étudient le rêve en tenant compte que, pour les sociétés « traditionnelles », tant passées qu'actuelles, il est un canal privilégié des manifestations du sacré³⁸ dans l'ordre naturel. Selon l'historien

³⁶ Pierre Adnès, « Visions », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 16, Paris, Beauchesne, 1994, col. 949.

³⁷ La hiérophanie est « une irruption du sacré » dans le monde naturel. Voir Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, [Paris], Gallimard, 1965 (*Folio-essais*, 82), p. 28-32.

³⁸ Le « sacré », comme substantif, est d'une façon générale la manifestation d'une *réalité* « d'un tout autre ordre que les réalités 'naturelles' » (Mircea Eliade, *Le sacré et le profane...*, p. 16). Le sacré représente donc une réalité qui appartient à un domaine séparé du monde profane mais dans lequel il peut se manifester par des signes particuliers (hiérophanie). Dans le christianisme, le sacré peut se manifester par exemple dans un lieu – église, sanctuaire d'un saint, etc. – sous forme de guérisons miraculeuses, de visions, par l'apparition de stigmates, par la lévitation ou bien à l'intérieur d'une personne (par la sainteté). Sur le sujet du sacré et de ses manifestations, voir Julien Ries, *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des

Raymond Bloch il s'agit, en parlant de la croyance au rêve, « d'une croyance presque universellement répandue car les apparitions nocturnes et vagabondes ne peuvent pour celui qui en a été le spectateur être purement gratuites, sans signification. [...] Le rêve a donc un sens qui peut être compris directement par celui qui l'a fait³⁹ ». Les visions qui se manifestent à travers les songes représentent une possibilité de bénéficier de contacts avec le monde surnaturel et les puissances qui y habitent⁴⁰. Dans la plupart des sociétés humaines, interpréter ses songes pour en tirer une connaissance, c'est établir un lien entre un présent ambivalent et un avenir chargé de menaces⁴¹, en d'autres mots c'est la possibilité de changer une attitude, éviter un malheur redoutable, bref c'est se rassurer⁴².

Quant à l'apparition, elle est présentée comme « la manifestation extranaturelle, soit aux sens extérieurs, soit à l'imagination, d'un objet qui semble présent⁴³ ». Elle acquiert donc un statut particulier par rapport à la vision surnaturelle, dont elle est une sous-espèce, puisqu'elle implique non pas seulement l'irruption d'une image, mais aussi une présence, une manifestation *sensible*. L'apparition évoque quelque chose de « visible et parfois de tangible⁴⁴ » qui peut affecter d'autres sens que la vue, notamment l'ouïe et l'odorat⁴⁵.

religions, 1983 (*Conférences et travaux*, 1), 89 p. Pour une éclairante réflexion sur le sacré et ses signes, voir l'article de Michel Morineau, « Des bruits de pas dans les cimes des micocouliers (II Samuel, V, 24) », dans Geneviève Demerson et Bernard Dompnier (dir.), *Les signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e. Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme avec le concours du C.N.R.S.*, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université Blaise-Pascal, 1993 (fascicule 41), p. 299-310.

³⁹ Raymond Bloch, *La divination. Essai sur l'avenir et son imaginaire*, [Paris], Fayard, 1991, p. 40-41.

⁴⁰ Jean-Luc Gautier, « Rêver en France au XVII^e siècle : une introduction », dans *Revue des sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), p. 7.

⁴¹ Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, [Paris], Fayard, 1989, p. 16-17.

⁴² Roger Caillois, « Prestiges du rêve », dans Roger Caillois et Gustav E. von Grunebaum (éds), *Le rêve et les sociétés humaines*, [Paris], Gallimard, 1967 (*Bibliothèque des sciences humaines*), p. 27.

⁴³ Joseph de Tonquédec, « Apparitions », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 1, Paris, Beauchesne, 1932, col. 805. L'auteur mentionne à propos de cette définition qu'elle « ne préjuge rien ni de la réalité des faits ni de la nature de leur contenu : simplement elle détermine le sens du mot, d'après un usage courant et autorisé; elle décrit ce que croient éprouver ceux qui disent avoir eu des apparitions ».

⁴⁴ *Ibid.*, col. 804.

⁴⁵ *Ibid.*, col. 803.

Ces considérations introductives ne doivent pas dissimuler la réalité historique infiniment complexe du phénomène visionnaire puisque les visions, les songes et les apparitions possèdent dans chaque grande religion leurs spécificités.

D'une part, il est anachronique d'affirmer que les rêves et les visions furent toujours perçus de la même façon peu importent les sociétés et les époques. Contrairement à ce qu'affirmait Sigmund Freud dans l'introduction de sa très célèbre étude sur le rêve, les hommes et les femmes des sociétés *pré-scientifiques* n'ont pas toujours accordé aux songes un statut suréminent à l'ordre naturel⁴⁶. Par exemple, les matérialistes épicuriens de la Grèce ancienne n'avaient toute valeur transcendante ou divinatoire aux manifestations oniriques, préférant leur attribuer une origine corporelle⁴⁷. Aristote allait même plus loin en restreignant la cause des songes aux processus de la digestion⁴⁸.

D'autre part, est-il exact d'affirmer qu'au sein des sociétés occidentales du XXI^e siècle, que nous qualifions de *scientifiques*, plus personne n'attribuerait aux rêves quelque forme de sacralité que ce soit (croyances tacites ou non en la prémonition, en l'utilité des *clés des songes*, etc.)? Permettons-nous d'en douter.

Au contraire, il est indéniable que la valeur transcendante ou non que l'homme accorde aux visions et aux songes change variablement à travers les sociétés et le temps. Les missionnaires en Amérique aux XVI^e et XVII^e siècles, qui se donnaient pour mandat de christianiser les croyances amérindiennes, ne partageaient pas nécessairement les mêmes conceptions sur le rêve que les peuplades autochtones qu'ils tentaient d'évangéliser. C'est pourquoi, afin de bien comprendre les différentes attitudes que les missionnaires prirent à l'égard des songes et des visions en

⁴⁶ Freud affirmait : « Dans les temps que nous pouvons nommer pré-scientifiques, les hommes n'étaient pas embarrassés pour expliquer le rêve. Quand ils s'en souvenaient au réveil, ils le tenaient pour une information soit bienveillante soit hostile des puissances supérieures, dieux et démons ». Sigmund Freud, *Sur le rêve*, Cornélius Heim (trad.), Paris, Gallimard, 1988 [1901] (*Folio essais*, 12), p. 45.

⁴⁷ Épicure considérait l'âme comme un élément matériel composé d'atomes, donc qu'elle était mortelle. Voir Monique Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, 2^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 [1997] (*Collection Premier cycle*), p. 500-501.

⁴⁸ Aristote, *La Vérité des songes : De la divination dans le sommeil* (*Parva naturalia*, 462b-464b), Jackie Pigeaud (éd. et trad.), Paris, Payot et Rivages, 1995 (*Petite Bibliothèque*), 462b. Toutefois le Stagirite accordait une certaine valeur divinatoire aux songes, mais dont la cause, purement *matérielle*, tiendrait plutôt à l'intrusion d'images par les pores de la peau sous forme d'atomes (thèse reprise de Démocrite) qu'à une *hiérophanie*.

Nouvelle-France, nous croyons nécessaire d'inscrire notre étude dans une perspective historique de la longue durée. Dans la première partie de ce mémoire, il s'agira d'étudier les différentes questions soulevées par le clergé européen à propos des visions, des songes et des apparitions entre le III^e et le XVII^e siècle.

1.1- Les visions

La classification des manifestations visionnaires s'est constituée, quant à elle, très tôt au sein du christianisme antique pour ne changer que très peu à travers les siècles. Les premières réflexions sur une classification des visions semblent revenir à saint Augustin d'Hippone (354-430). Elles seront reprises constamment par les théologiens et les mystiques durant tout le Moyen Âge, et même postérieurement⁴⁹. Comprendre la façon dont les théologiens médiévaux et modernes théoriseront la question des visions est fondamental à notre propos car c'est là la pierre angulaire sur laquelle les missionnaires pourront procéder adéquatement au *discernement des esprits*, c'est-à-dire de considérer si une vision, une apparition ou un songe est d'origine surnaturelle ou non⁵⁰.

En commentant un passage de *II Corinthien*, saint Augustin formulait une théorie des visions séparant celles-ci selon qu'elles relèvent ou bien des sens, ou bien de Dieu⁵¹. Ce sont les *visions corporelles* (relatives à la vue), les *visions spirituelles* (par lesquelles « nous imaginons ce qu'on sent par le corps » et qui appréhendent

⁴⁹ Voir Pierre Adnès, « Visions », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique...*, col. 965-998. En effet, la tripartition des visions apparaît encore nettement dans *La théologie mystique* (1640) de Jean-Pierre Camus. Voir l'édition de Grenoble chez Jérôme Millon, 2003, p. 156.

⁵⁰ Pour de plus amples informations sur le *discernement des esprits*, élément sur lequel nous reviendrons souvent au cours de ce mémoire, nous renvoyons le lecteur à l'article de Jacques Guillet, Gustave Bardy, François Vanderbroucke *et al.*, « Discernement des esprits », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 3, Paris, Beauchesne, 1957, col. 1222-1291. Voir aussi à ce propos, mais exposé avec des exemples concrets, Jean-Michel Sallmann (dir.), *Visions indiennes, visions baroques : les métissages de l'inconscient*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992 (*Ethnologies*), p. 97-100 et le quatrième chapitre de l'excellente étude de William A. Christian Jr. sur les apparitions de l'Espagne médiévale : *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 188-223.

⁵¹ Carolly Erickson, *The Medieval Vision. Essays in History and Perception*, New York, Oxford University Press, 1976, p. 37.

« les images corporelles »), puis les *visions intellectuelles* (« selon le regard de l'intelligence (*mens*), par lequel on voit intellectuellement et comprend la vérité⁵² »).

Les *visions corporelles* ne sont que des images visuelles. Ce type de vision est le moins noble⁵³ et n'a aucun lien avec les réalités spirituelles. Parce que la vision corporelle ne permet que la contemplation des réalités tangibles, elle ne se limite qu'à la connaissance du monde sensible.

Les *visions spirituelles* (ou *imaginaires* comme les appellera Thomas d'Aquin au XIII^e siècle), peuvent se produire de deux façons, « ou bien par des formes que Dieu imprime directement dans l'imagination sans qu'elles soient passées par les sens, ou bien par des formes déjà possédées par l'imagination parce que précédemment reçues par les sens, mais que Dieu arrange et ordonne de façon spéciale [...] afin de les rendre aptes à révéler une vérité qu'il veut communiquer [...]»⁵⁴. En ce sens, Dieu matérialise dans l'esprit du bénéficiaire de la vision des images compréhensibles *sensiblement* par lui et descriptibles dans le langage. Par exemple, une croix sanglante peut être représentée au visionnaire pour lui faire comprendre les souffrances du Christ et l'inviter à changer un comportement que Dieu juge répréhensible. Le bénéficiaire de la vision *voit* la croix dans la partie imaginative⁵⁵ de son âme et en comprend son symbolisme (ici la souffrance)⁵⁶. Néanmoins, bien qu'elle émane de Dieu par l'intermédiaire des anges, cette forme de

⁵² Pierre Adnès, « Visions », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique...*, col. 966.

⁵³ « Noble » au sens médiéval du terme, c'est-à-dire que ce type de vision est hiérarchiquement le plus éloigné de Dieu (des vérités spirituelles) et le plus lié à la matière. De la même façon, les visions spirituelles étaient considérées moins nobles que les visions intellectuelles.

⁵⁴ Pierre Adnès, « Visions », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique...*, col. 978.

⁵⁵ Au sens thomiste du terme, l'imagination, ou la faculté imaginative, se situe entre le sens et l'intellect dans ce que saint Thomas appelait l'âme sensitive. L'imagination est l'une des quatre facultés internes de l'âme sensitive (qui sont le *sens commun*, l'*imagination*, l'*estimative* et la *mémoire*), facultés toutes liées à l'activité des sens. L'imagination, comme les autres facultés, interprète les réalités perçues par les sens afin de former des idées. Voir à ce sujet Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris-Tournai-Rome, Desclée & Cie, s.d. (*Éditions de la Revue des Jeunes*), I^a quest. 78, art. 4.

⁵⁶ Pour ne donner qu'un exemple de ce type de vision, le jésuite Julien Maunoir (1606-1683), alors qu'il était en mission en Bretagne, décrit en 1644 dans son journal l'apparition d'un jeune homme à un pêcheur, vêtu de blanc et à la chevelure dorée « qui tient dans sa main un crucifix encore sanguinolent ». L'apparition lui dit : « Je suis envoyé par Jésus-Christ et par sa très sainte Mère pour te sauver, dit l'apparition; fais pendant cette mission une confession complète et tu obtiendras enfin ce que tu désires depuis si longtemps ». Julien Maunoir, *Miracles et sabbats. Journal du Père Maunoir. Missions en Bretagne, 1631-1650*, Éric Lebec (éd.), Paris, Éditions de Paris, 1997 (*Essais et documents*), p. 72.

connaissance n'est pas la plus noble. Au XVII^e siècle, Maximilian Van Der Sandt (1578-1656), philosophe jésuite qui approfondit la pensée augustinienne concernant les manifestations visionnaires, affirmait que c'était parce que les visions spirituelles demeurent liées en partie aux représentations sensibles qu'elles restent limitées dans le processus de la connaissance surnaturelle : « [...] cette connaissance, au regard de Dieu, est toujours imparfaite, parce que l'infini ne peut jamais être connu parfaitement par le moyen d'une image finie⁵⁷ ».

Les *visions intellectuelles*, toujours selon saint Augustin, sont des représentations de vérités « intelligibles », ineffables, c'est-à-dire qu'elles ne sont accessibles que par l'intelligence humaine⁵⁸. Ce sont les visions les plus nobles et les plus parfaites, celles que Dieu imprime directement dans l'âme (*mens*) sans recourir à des représentations sensibles. Comme l'affirmait Thomas d'Aquin, l'homme « a la faculté naturelle de produire toutes les formes imaginatives, si on les considère d'une manière absolue; mais non pas celle de les combiner de telle sorte qu'elles puissent représenter des vérités intelligibles qui dépassent son intelligence : aussi lui faut-il pour cela le secours d'une lumière surnaturelle⁵⁹ ». Aussi, parce que les visions intellectuelles n'ont pas recours aux images sensibles, celui qui voudrait partager à des tiers la part indicible d'une telle expérience visionnaire ne pourra le faire qu'en utilisant des images, des symboles, des figures de style, des superlatifs, etc. Par exemple, Marie de l'Incarnation (1599-1672), suite à de nombreuses visions

⁵⁷ « *Sed haec cognito respectu Dei semper est imperfecta, quia infinitum per finitam imaginem nunquam perfecte cognoscitur* ». Sandaeus (Maximilian Van Der Sandt), *Pro Theologia Mystica Clavis elucidarium, onomasticon uocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus Doctores Mystici, tum ueteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae Disciplinae sensum paucis manifestatum*, Colonia Agrippinae ex officina Gualteriana anno societatis Iesu saeculari 1640 (repro. anast. : Éditions de la Bibliothèque S.J., Herverlee-Louvain 1963), s.v. Visio, 361 col. 2-362 col. 1. Cité dans Florence Vuilleumier Laurens, *La raison des figures symboliques à la Renaissance et à l'âge classique. Études sur les fondements philosophiques, théologiques et rhétoriques de l'image*, Genève, Librairie Droz S.A., 2000 (*Travaux d'Humanisme et Renaissance*, 340), p. 216-217.

⁵⁸ En des termes aristotéliens, repris et adaptés par la philosophie thomiste médiévale, « l'intelligence arrive à se penser elle-même, en se saisissant intimement de l'intelligible; elle devient l'intelligible, en se touchant elle-même, et en se pensant, de telle sorte que l'intelligence et l'intelligible se confondent. En effet, ce qui peut <recevoir> à la fois l'intelligible et la substance, c'est l'intelligence [...] ». Aristote, *Métaphysique*, Jules Barthélémy-Saint-Hilaire (trad.), s.l., Pocket, 1991 (*Agora*, 107), livre Λ, chapitre VII. Voir aussi Monique Canto-Sperber (dir.), *La philosophie grecque...*, p. 381-382.

⁵⁹ Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, quest. 173, art. 2, solution 3.

intellectuelles, dira-t-elle souvent pour les décrire que les « paroles lui manquent⁶⁰ ». À l'instar de l'ursuline de Québec, le jésuite Jean-Joseph Surin (1600-1665) connut les mêmes difficultés en avouant qu'il « ne se trouve point de parole » (« *Non licet homini loqui* ») pour exprimer précisément ses expériences mystiques⁶¹.

Les visions ont toujours été matière à caution au sein de l'orthodoxie chrétienne, depuis au moins Tertullien (II^e-III^e siècles après J.-C.). Bien que la Bible soit truffée de récits d'apparitions et de visions divines⁶², il était important pour les premiers penseurs chrétiens de bien départager la frontière entre rites, croyances et superstitions issus du monde gréco-romain païen puis l'orthodoxie chrétienne, et, plus spécifiquement, entre ce qu'ils considéraient être une véritable expérience religieuse visionnaire (visions divines ou démoniaques) ou la simple chimère : l'essentiel était d'éradiquer toute forme de paganisme et de superstitions. En effet, sans pour autant

⁶⁰ Marie Guyart de l'Incarnation, *Correspondance*, Guy-Marie Oury (éd.), Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, Lettre CCXVI, De Québec à son fils, 29 juillet 1665, p. 748.

⁶¹ Mino Bergamo, *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 114. L'historien dit à ce propos : « L'objet de l'expérience mystique est absent du langage tout comme un fruit indien, atome exotique, fragment d'un Autre monde, se dérobe à toute description. Le langage adéquat au domaine de l'expérience ordinaire ne parvient absolument pas à exprimer les objets d'une expérience extraordinaire; pour signifier les fruits inconnus que j'ai goûtés dans l'Autre monde, le trésor de la langue humaine ne m'offre aucun signifiant ».

⁶² Effectivement, les visions sont nombreuses dans la Bible. L'*Ancien Testament* est truffé de visions où Yahvé se manifeste par des phénomènes lumineux, ou apparaît sous la forme d'une nuée, d'un roulement de tonnerre, ou encore d'un buisson ardent. Aussi, divers anges apparaissaient aux hommes, notamment l'*Ange de Yahvé*. Dans l'*Ancien Testament*, les bénéficiaires des visions seront essentiellement les prophètes. Les visions seront aussi fréquentes dans les écrits néo-testamentaires que dans l'*Ancien Testament*. Plusieurs hommes et femmes auraient bénéficié de visions angéliques et d'apparitions nocturnes, à commencer par la vierge Marie qui reçut l'annonce de sa grossesse par un ange (*l'Annonciation*). Aussi, Jésus bénéficia de nombreuses visions divines (*Transfiguration*) et diaboliques (*Tentation au désert*). Enfin, que dire des apparitions qui suivirent la mort et la résurrection du Christ puis les nombreuses visions symboliques et obscures de saint Jean dans l'*Apocalypse*? Voir sur le sujet Pierre Adnès, « Visions », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique...*, col. 952-957; et aussi le tableau intitulé « Les rêves dans l'Ancien Testament » en appendice de Jacques Le Goff, « Le christianisme et les rêves (II^e-VII^e siècle) », dans *Un autre Moyen Âge*, [Paris], Gallimard, 1999 (*Quarto Gallimard*), p. 735-737. Étonnamment, les théologiens médiévaux qui expliquaient l'origine et la nature des phénomènes visionnaires en général (conception de typologies, phénoménologies, etc.) puisèrent davantage dans la philosophie gréco-latine que dans les récits visionnaires de la Bible. Par exemple, la réflexion philosophico-théologique de saint Augustin à propos des types de visions (prophétie, visions, songes) et de la cause possible des songes sera largement tributaire de la philosophie néo-platonicienne de Porphyre (À ce sujet, voir Pierre Adnès, « Visions », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique...*, col. 965-967). Au contraire, le thomisme au XIII^e siècle se penchera pour sa part davantage sur les écrits aristotéliens que platoniciens pour expliquer la cause des visions et des songes. Enfin, les savants de la Renaissance tels Cornelius Agrippa ou Marsile Ficin s'intéresseront, pour leur part, davantage au platonisme et au stoïcisme.

les réprouver entièrement, les théologiens ont, depuis les débuts de l'Église, mis en garde les fidèles contre ce phénomène mystérieux en prétextant que les visions sont un terrain de prédilection de Satan et ses acolytes pour tenter et tromper les hommes.

Mais de quelle façon les démons peuvent-ils agir dans la vision? Les théologiens, comme saint Augustin, prétendaient que les démons, tout comme les anges, n'agissent que sur les facultés sensibles et imaginatives de l'homme (toutes deux liées à la matière): « Grâce à la subtilité de leur corps, ils [les démons] pénètrent dans le corps des hommes sans que ceux-ci s'en aperçoivent et ils se mêlent à leurs pensées par l'intermédiaire des visions imaginatives⁶³ ». Or, le diable ne peut agir *dans* l'âme humaine (c'est-à-dire dans les facultés intellectuelles) puisque, selon le dogme chrétien, seul Dieu en possède la faculté. Néanmoins, saint Augustin demeura discret quant aux manœuvres exactes des anges et des démons sur les facultés sensibles et imaginaires de l'âme humaine. Il reviendra aux théologiens scolastiques du XIII^e siècle d'approfondir le sujet.

Influencés par les thèses augustinienes et la philosophie aristotélicienne, ceux-ci avancèrent que les anges et les démons agissent directement sur les organes et les humeurs corporelles de façon à produire toute sorte de représentations dans l'imagination de leurs « victimes ». Ces visions, qui embrouillent la raison de l'individu, influenceront la volonté; elles inciteront par conséquent le visionnaire à agir selon la malveillance des démons⁶⁴.

Reprenant les thèses thomistes, les inquisiteurs dominicains Jacques Sprenger et Henry Institoris (1486) diront de même : « Ainsi il [le diable] trompe les hommes dans une opération naturelle, pour que le visible leur soit invisible, le tangible leur soit intangible, l'audible leur soit inaudible, etc. De pareilles choses ne sont pas vraies

⁶³ « [...] *per illam subtilitatem suorum corporum corpora hominum non sentientium penetrando, seseque cogitationibus eorum per quaedam imaginaria uisa miscendo siue uigilantium siue dormientium* ». Aug., *Div.* 5, 9, cité dans Martine Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1973, p. 119-120.

⁶⁴ Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, I^a, quest. 111, art. 3, réponse. Il affirmait que le diable ne peut influencer lui-même l'âme, c'est pourquoi il « cherche plutôt à lui obscurcir la raison [*obtenebrare rationem*] pour l'amener à consentir au péché. Et comme cet obscurcissement provient de l'imagination [*phantasiam*] et de l'appétit sensible [*appetitus sensitivum*], il semble que toute l'action intérieure du diable se trouve concentrée sur ces deux facultés et que c'est en les agitant l'une et l'autre qu'il peut induire au péché. Il peut faire que des impressions se présentent à l'imagination. Il peut faire également que l'appétit sensible soit excité à quelque passion ». *Ibid.*, I^a-II^{ae}, quest. 80, art. 2, réponse.

dans la réalité, puisqu'elles ont pour cause un trouble des organes (les yeux, les oreilles, le toucher), qui entraîne un erreur de jugement », d'où l'incitation au péché⁶⁵. Il est aussi possible au diable d'atteindre les facultés imaginatives de l'homme en modifiant l'équilibre des humeurs corporelles : « Les démons en effet, [...] qui par leur force peuvent déplacer des corps, peuvent par ce mouvement atteindre les idées et les humeurs, donc aussi la fonction naturelle, je veux dire, la manière dont certaines choses sont vues par le sens et l'imagination⁶⁶ ».

Suite à ces considérations théologiques, on se rend bien compte que l'individu était perçu entre le III^e siècle et le XVI^e siècle, du moins par les théologiens, comme un *système ouvert* aux forces occultes qui agissent en lui. Sorte de marionnette, il subit l'influence des créatures angéliques ou diaboliques par des visions de toute sorte. De même nature que les bons anges qui invitent au bien, le diable et ses affidés profitent de cette brèche pour inciter les hommes et les femmes au péché. Il n'est donc pas étonnant que l'Église ait toujours suspecté les visions.

Bien que l'Église ne niait pas le phénomène de la vision en tant que tel⁶⁷, ce qui reviendrait à renier le dogme, elle l'encadra pour en limiter les débordements tout en le canalisant à son avantage. En ce sens, les « bonnes » visions, c'est-à-dire celles que les autorités religieuses croyaient provenir de Dieu, devenaient un élément important de renforcement des vérités chrétiennes. Toutefois, il était difficile aux théologiens, directeurs de conscience et confesseurs de déterminer avec assurance l'origine d'une vision. C'est pourquoi ils élaborèrent tout au long du Moyen Âge et de l'époque moderne des grilles perfectionnées d'analyse des manifestations visionnaires qui leur permettaient de déterminer l'origine possible d'une manifestation surnaturelle : c'est ce qu'ils appelaient le *discretio spirituum*⁶⁸.

⁶⁵ Henry Institoris et Jacques Sprenger, *Le marteau des sorcières (Malleus Maleficarum)*, Amand Danet (éd. et trad.), Grenoble, Jérôme Million, 1997 [1486] (*Atopia*), p. 203.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 203-204.

⁶⁷ Au contraire, « en dépit de leur nature fréquemment ambivalente et problématique, les visions sont retranchées derrière la culture religieuse orthodoxe ». Isabel Moreira, *Dreams, Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2000, p. 4 (nous traduisons). Voir aussi Carolly Erickson, *The Medieval Vision. Essays in History and Perception...*, p. 30.

⁶⁸ Nous reviendrons davantage sur le *discernement des esprits* dans la section 1.4 du présent chapitre, ainsi que dans les parties 2 et 3 du mémoire.

De façon générale, avant le XII^e siècle, on ne trouve les bénéficiaires de visions jugées « orthodoxes » par l'Église que dans les milieux ecclésiastiques : ces visionnaires furent surtout des saints (évêques ou abbés). Or, on assisterait dès la deuxième moitié du XII^e siècle, selon les études d'André Vauchez, au développement d'un courant prophétique de plus en plus « à l'extérieur des structures hiérarchiques de l'Église⁶⁹ ». Le rôle dont ces « nouveaux » visionnaires se prétendaient investis était de révéler « à l'humanité pécheresse les merveilles de Dieu et à expliciter pour elle le message divin et ses exigences⁷⁰ ». Comme le dit Vauchez : « [...] l'efflorescence du prophétisme visionnaire et son surgissement au grand jour ont été surtout favorisés par la crise institutionnelle du Grand Schisme, qui a suscité un conflit – et donc un affaiblissement – des hiérarchies concurrentes et a provoqué en se prolongeant un profond désarroi parmi les fidèles⁷¹ ». Donc il n'est pas étonnant que ce soit surtout aux XIV^e et XV^e siècles, périodes de grands troubles et d'insécurité au sein de la chrétienté (incarnées entre autres par la Peste noire et le Schisme d'Occident), que le prophétisme visionnaire s'est le plus développé avec des figures importantes, composées d'hommes et de femmes, comme Claire de Montefalco (morte en 1308), Jean de Roquetaillade (XIV^e siècle) ou Brigitte de Suède (1303-1373). Ces visionnaires militaient en faveur d'une rénovation de l'Église qu'ils jugeaient avilie et souillée par une hiérarchie qui ne remplissait plus adéquatement la vocation que Dieu, jadis, lui avait assignée. Mais ce rôle de truchement entre Dieu et les hommes que les visionnaires prétendaient détenir et leur influence substantielle dans les plus hautes sphères de la politique et de la hiérarchie religieuse firent en sorte que certains membres du clergé commencèrent à s'en méfier. Ils firent tout en leur pouvoir pour distinguer les « faux prophètes » des « véritables », puis de limiter leur

⁶⁹ André Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999 (*Bibliothèque Histoire*), p. 115. Et voir aussi sur cette « démocratisation » des visions et des songes l'étude de Jacques Le Goff, « Les Rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval », dans *Un autre Moyen Âge*, [Paris], Gallimard, 1999 (*Quarto Gallimard*), p. 293. Mais cela ne doit pas cacher que le phénomène visionnaire perdure et prend même toujours plus d'importance au sein du clergé médiéval au XII^e siècle. À cet égard, l'approbation des visions de l'abbesse Hildegarde de Bingen (1098-1179) par le pape Eugène III et saint Bernard en 1147 est révélatrice de l'importance accordée par l'Église aux visions des clercs et des moniales.

⁷⁰ André Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires...*, p. 116.

⁷¹ André Vauchez, « Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge : visionnaires, prophètes et mystiques », *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge-Temps modernes*, 96, 1984, p. 283.

emprise sur les consciences : « [...] c'est à l'Église de déterminer qui est inspiré, les autres étant soit des suppôts du diable, soit des charlatans⁷² ».

À partir de la deuxième moitié du XV^e siècle, de même qu'au XVI^e siècle, période de la Réforme protestante et d'une importante accentuation des peurs eschatologiques⁷³, les historiens notent une recrudescence d'attestations de visions. Pendant cette période de déchirements religieux entre réformés et catholiques, l'attitude de l'Église catholique se durcira particulièrement envers les visionnaires, exigeant de leur part « une soumission sans réserve » à son autorité⁷⁴. Ceux qui dépassaient les « frontières » imposées par le clergé risquaient de subir le même destin que Jérôme Savonarole (exécuté en 1498), ou celui de nombreuses visionnaires condamnées à la réclusion à vie telles la Cordouane Magdalena de la Cruz en 1544 ou la Napolitaine Alfonsina Rispoli en 1592⁷⁵.

1.2- Les songes

En règle générale, les théologiens au Moyen Âge et durant l'Époque moderne accordèrent plus de crédibilité aux visions qu'aux songes, ces derniers étant considérés surtout comme un *phantasma*, c'est-à-dire une illusion (diabolique en l'occurrence).⁷⁶ Déjà chez les Romains, l'étymologie du terme « rêve » révélait une connotation analogue au *phantasma* médiéval : Lucrèce traduisait le terme grec

⁷² George Minois, *Histoire de l'avenir, des prophètes à la prospective*, Paris, Fayard, 1996, p. 199. Pour ne donner qu'un exemple, Jean Gerson indique dans son *De distinctione verarum visionum a falsis* qu'un « vrai » visionnaire doit posséder les cinq vertus affichées par la vierge Marie lors de l'Annonciation : l'humilité, le consentement d'accepter un conseil, la patience, l'exactitude et la charité (cité dans William A. Christian Jr., *Apparitions in Late Medieval...*, p. 192).

⁷³ Jean Delumeau, *La peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles*, [Paris], Fayard, 1978 (*Pluriel*, 974), p. 261-262; p. 281-287.

⁷⁴ André Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires...*, p. 229.

⁷⁵ Le cas de ces deux visionnaires furent respectivement étudiés dans Isabelle Poutrin, « Les stigmatisés et les clercs : interprétation et répression d'un signe. Espagne, XVII^e siècle », dans Geneviève Demerson et Bernard Dompnier (dir.), *Les signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e...*, p. 195 et Jean-Michel Sallmann (dir.), *Visions indiennes, visions baroques...*, p. 57-90.

⁷⁶ « La vision éveillée, diurne, attestée par des témoins jugés 'digne de foi' qui, le plus souvent, étaient des clercs, semblait bénéficier d'une valeur d'authenticité qu'on hésitait à reconnaître au rêve ». Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, [Paris], Gallimard, 1994 (*Bibliothèque des Histoires*), p. 309.

ειδωλον (« ce que l'on voit ») par *simulacrum* (« représentation de quelque chose⁷⁷ » ou « qui ressemble à la réalité⁷⁸ »). L'analyse de Jean-Claude Schmitt sur les revenants au Moyen Âge est éclairante sur cette distinction que fait l'Église catholique entre visions et songes, termes dit-il qui relèvent de deux ordres de réalité différents chez les religieux :

Par quel paradoxe des récits de vision éveillée pouvaient-ils sembler plus vrais que des récits personnels de rêve? Le récit autobiographique de rêve et le récit rapporté d'une apparition perçue à l'état de veille appartiennent à deux ordres de vérité différents. Le premier renvoie à la vérité intime du sujet face à face avec le divin, à ce qu'il est seul à pouvoir exprimer de son expérience personnelle. Longtemps, il fallut que le rêve fût celui d'un saint, d'un moine ou d'un roi pour être pris en considération. Le second doit son statut de récit jugé authentique à sa circulation même, aux usages sociaux dont il est l'objet, à l'autorité des personnes qui le transmettent et le mettent par écrit. Dans une société tout entière fondée sur l'autorité de la tradition « autorisée » de l'Église et des personnes consacrées – clercs et moines détenteurs de la tradition, de l'écriture et de la médiation avec le divin –, le soupçon ne pouvait atteindre de tels récits.⁷⁹

L'historien a remarqué à ce propos que les auteurs médiévaux (Hildegarde de Bingen, Guibert de Nogent, etc.) certifiaient la validité de leurs expériences oniriques en les mentionnant *volontairement* comme étant une *visio*⁸⁰. Encore au XVII^e siècle, les songes semblaient conserver ce statut d'ambiguïté; Blaise de Vigénère, qui répartissait la prophétie en trois degrés dans *La suite de Philostrate* (songes, visions et révélations), affirmait que « la vision est plus réelle⁸¹ » que le songe (voir *Annexe II*).

Toutefois, le refus net d'accorder toutes valeurs transcendantes aux songes reviendrait pour l'Église au XVII^e siècle à nier les nombreux récits oniriques véhiculés dans les textes bibliques (au nombre de quarante-trois pour l'Ancien Testament), mais aussi dans les nombreux écrits des Pères de l'Église et de

⁷⁷ Félix Gaffiot, « simulacrum », *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 1934, p. 1444, col. 3.

⁷⁸ Martine Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1973, p. 19.

⁷⁹ Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts...*, p. 97-98.

⁸⁰ Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, [Paris], Gallimard, 2001 (*Bibliothèque des histoires*), p. 308.

⁸¹ Blaise de Vigénère, *La suite de Philostrate. Les Images ou Tableaux de platte peinture*, Paris, Chez Abel Langellier, 1602, f° 22v. Cette conception du songe dans la prophétie est étudiée par Sylvain Matton, « Le rêve dans les 'secrètes sciences' : spirituels, kabbalistes chrétiens et alchimistes », *Revue des sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), p. 166.

théologiens⁸², et enfin dans la plupart des *Vies* de saints. *A contrario*, accorder un crédit aveugle aux songes serait oublier le *Traité contre les hérésies* de saint Irénée qui insistait sur le danger de croire en l'influence des songes, et surtout les nombreux écrits de saint Augustin sur la question (l'évêque d'Hippone devint de plus en plus méfiant à l'égard des rêves à mesure qu'il combattait les hérésies). En d'autres mots, l'Église s'en serait tenue plutôt à une position intermédiaire à l'égard du rêve⁸³, un entre-deux qui n'est ni la condamnation complète ni sa pleine acceptation⁸⁴. Nous verrons plus loin dans ce chapitre les raisons qui sous-tendaient cette ambiguïté.

La question du rêve à la fin de l'Empire romain s'amarre, d'une part, à la confluence de nombreux courants de pensée qui ont traité du rêve : culture judaïque bien sûr (Bible), mais aussi classique⁸⁵, celtique et germanique⁸⁶; puis d'autre part, à des pratiques populaires (notamment l'incubation et l'oniromancie) que l'Église a très tôt qualifiées « d'idolâtres », « païennes » et « superstitieuses ». Les quelques sources que nous avons parcourues nous ont permis de faire ressortir une classification générale de la cause des songes⁸⁷.

Ce qui est frappant est l'étonnante constance quant à l'explication de la causalité des rêves entre le III^e et le XVII^e siècles. En fait, nous remarquons que l'origine des songes est principalement, tant chez les théologiens que les médecins, de deux ordres⁸⁸ : soit qu'ils émanent de causes *intrinsèques* à l'homme (que nous avons

⁸² Tels Origène (*Contre Celse* I, 46), Tertullien (*De Anima* XLV-XLIX), saint Cyprien (*Ep.* IX et XI), Grégoire le Grand (*Dialogi* IV, 57), Guibert de Nogent (*De vita sua*) pour ne nommer que ceux-là.

⁸³ Ou pour reprendre l'expression anglaise d'Isabel Moreira, plus précise peut-être, une « *middle-of-the-road position* ». Isabel Moreira, *Dreams, Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2000, p. 2.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ Nous pensons à Platon et Aristote, à la philosophie stoïcienne chez Cicéron, Tertullien et Lactance, puis à la philosophie néo-platonicienne chez Plotin, saint Ambroise et saint Augustin.

⁸⁶ Martine Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin...*, p. 68. Voir aussi Jacques Le Goff, « Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval », dans *Un autre Moyen Âge...*, p. 291-292.

⁸⁷ Nous avons extrait les sources historiques que nous jugions les plus importantes à propos des songes; le lecteur les trouvera en *Annexe I*. Pour illustrer schématiquement la réflexion typologique des auteurs, nous renvoyons le lecteur aux *Arbres typologiques* placés en *Annexe II*.

⁸⁸ Martine Azoulai les classe en trois ordres : songes naturels, divins et démoniaques. *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 1993 (*Bibliothèque Albin Michel Histoire*), p. 145-147. Pour notre part, nous classons les songes en deux classes (songes dont l'origine est *extérieure* et *intérieure* à l'homme), ce que fait aussi Florence Dumora dans « L'œuvre au noir de Morphée : Poétique du songe alchimique », dans Frank Greiner

illustrées par la couleur *rouge* dans les arbres de l'*Annexe II*), soit qu'ils proviennent de causes qui lui sont *extrinsèques* (illustrées en *bleu*).

Les causes *intrinsèques* des songes, issues probablement de la longue tradition aristotélicienne, sont propres à la physiologie humaine (corps et/ou âme). Plus précisément, les images oniriques seront ou bien la résultante d'exhalaisons causées par la digestion ou par un changement dans l'équilibre des humeurs, ou bien le résultat d'une réminiscence des activités de la veille (c'est-à-dire une sorte de « recollage » des événements de la journée).

Les songes issus de facteurs *extrinsèques* sont ceux qui se situent en dehors de toute influence physiologique ou psychique propres au dormeur; plutôt, ils auront selon certains – par exemple Thomas d'Aquin – une origine cosmique (influence des astres ou de l'air ambiant) et/ou, chez la plupart des auteurs, une origine surnaturelle (anges ou démons, saints, âme d'un défunt).

À l'instar d'Hippocrate, Aristote et Galien, les médecins et les théologiens des III^e-XVII^e siècles concédaient probablement tous que le rêve pouvait constituer un « outil » étiologique très important afin de prévenir la formation de maladies menaçant la vie humaine. En ce sens, le rêve était perçu comme un langage sur lequel le médecin devait compter pour dépister tout déséquilibre physiologique qui, autrement, passerait inaperçu : la cause intérieure du rêve est corporelle, nous dit saint Thomas, car « les dispositions internes du corps produisent des mouvements de l'imagination en rapport avec elles : l'homme chez qui abondent les humeurs froides rêve qu'il est dans l'eau ou dans la neige. C'est pourquoi les médecins disent qu'il faut porter attention aux rêves du malade pour diagnostiquer son état intérieur⁸⁹ ».

Quant à l'interprétation des songes comme principe de connaissance émanant des sphères spirituelles, elle fut apparentée à ces pratiques divinatoires issues de la culture gréco-latine (oniromancie) que l'Église tenta, tant bien que mal, d'interdire

(dir.), *Aspects de la tradition alchimique au XVII^e siècle. Actes du colloque international de l'Université de Reims-Champagne-Ardenne (Reims, 28 et 29 novembre 1996)*, Paris-Milan, S.É.H.A.-Archè, 1998 (*Textes et Travaux de Chrysopoeia*, 4), note 21, p. 240.

⁸⁹ Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, II^a-II^{ae}, quest. 95, art. 6, réponse. Pour deux exemples de classification médicale du songe au XVI^e siècle, voir l'extrait de Levinus Lemnius et d'André du Laurens en *Annexe I*. Pour approfondir le discours médical sur les songes à l'époque moderne, particulièrement au XVII^e siècle, voir l'excellent article de Patrick Dandrey, « La médecine du songe au XVII^e siècle », *Revue des Sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), p. 67-101.

depuis au moins le III^e siècle⁹⁰. Au siècle suivant, le concile d'Ancyre (314) édictait : « Ceux qui observent les augures ou les auspices, ou les songes ou toute sorte de divination, selon l'habitude des païens ou qui introduisent dans leurs maisons des hommes pour y mener des enquêtes par l'art de magie [...] qu'ils se confessent et fassent pénitence pendant cinq ans [...] »⁹¹. L'oniromancie sera de nouveau interdite par l'*Admonitio Generalis* en 789, par le *Capitulare Missorum Item Speciale* en 802-803 et lors du concile de Paris en 829⁹². Saint Thomas d'Aquin faisait de la divination un péché grave contre Dieu puisque le « devin » s'accapare ou veut s'accaparer un savoir occulte qui n'appartient qu'à Dieu⁹³. Le théologien dominicain plaçait l'oniromancie au même rang que la nécromancie, celui d'être une pratique qui résulte toujours d'une invocation diabolique⁹⁴. L'évêque Étienne Tempier, dans sa censure promulguée le 7 mars 1277 afin d'interdire deux cent dix-neuf thèses enseignées par des membres de la faculté des Arts de l'Université de Paris qu'il jugeait hétérodoxes, en profita pour condamner en même temps un livre de géomancie, de même que toute pratique liée de près ou de loin aux sortilèges et à la nécromancie⁹⁵.

L'interdiction de toutes formes de divination au cours du Moyen Âge n'a pourtant pas enrayé ces pratiques illicites qui demeurèrent encore présentes entre le XV^e et le XVII^e siècles. Dans le grand mouvement réformateur du catholicisme au XVI^e siècle, le Concile de Trente réitéra les condamnations précédentes⁹⁶. De même,

⁹⁰ Lise Andries, « L'interprétation populaire des songes », *Revue des Sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), p. 53. Pour une excellente synthèse de la perception ambivalente de la divination au Moyen Âge par le clergé, voir Pierre Boglioni, « L'Église et la divination au Moyen Âge, ou les avatars d'une pastorale ambiguë », *Théologiques*, 8, 1, 2000, p. 37-66.

⁹¹ Jacques Le Goff, « Le christianisme et les rêves », dans *Un autre Moyen Âge...*, p. 714.

⁹² Claude Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1996, p. 84.

⁹³ « Si donc quelqu'un se fait fort de prévoir ou de prédire par quelque moyen que ce soit ce genre d'événements, à moins d'une révélation de Dieu, il usurpe manifestement un privilège divin. [...] On ne fait acte de divination que lorsqu'on s'arroge indûment la prédiction des événements futurs. Or il est clair que ceci est un péché. La divination est donc toujours un péché ». Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, quest. 95, art. 1, réponse (nous soulignons).

⁹⁴ *Ibid.*, II^a-II^{ae}, quest. 95, art. 3, réponse.

⁹⁵ Il condamna un « *librum geomantie qui sic incipit : "Estimauerunt indi, etc.", et sic terminatur : "Ratiocinare ergo super eum, et inuenies, etc." ; item libros, rotulos seu quaternos nigromanticos aut continentes experimenta sortilegiorum, inuocationes demonum, siue coniurationes in periculum animarum, seu in quibus de talibus et similibus fidei orthodoxe et bonis moribus euidenter aduersantibus tractatur [...]* ». Étienne Tempier, *La condamnation parisienne de 1277*, David Piché (éd. et trad.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999 (*Sic et Non*), p. 76-78.

⁹⁶ « Après cela, voulant réprimer l'audace par laquelle on change et tourne à toutes sortes d'usages profanes les paroles et les passages de l'Écriture sainte, aussi bien pour des plaisanteries que des

les conciles de Reims et de Bordeaux excommunièrent en 1583 tous les devins et astrologues. Le 5 janvier 1586, le pape Sixte Quint (1585-1590) répéta la même interdiction par la bulle *Coeli et Terrae Creator* décrétant que seul Dieu connaît parfaitement l'avenir⁹⁷. Les mêmes condamnations reviendront comme un *leitmotiv* aux conciles de Narbonne (1609) puis de Ferrare (1612). En 1631, le pape Urbain VIII (1623-1644) réaffirma l'interdiction de Sixte Quint⁹⁸. De leur côté, les démonologues des XV^e-XVII^e siècles, comme Jean Wier, condamnèrent violemment toute recherche illicite d'un savoir occulte qu'ils juxtaposaient aux pactes sataniques :

Ainsi donc le Chrestien pour estre savant, ne se doit point enquerir des choses avenir, mais s'assujettir humblement à la volonté de celui qui dispose sagement de toutes choses, & à qui personne n'a donné conseil, &c. Ne te tourmente point pour conoistre[sic] les temps & les saisons que le pere a reservee sous sa puissance. Car de vouloir connoistre l'avenir par augures ou autres moyens illicites, c'est une tentation diabolique, & occasion de damnation eternelle, &c. Il avient souvent que les predictions aviennent selon qu'elles ont esté declarees, pour cela toutesfois il n'y faut pas ajouter foy : car combien qu'ils disent vray de fois à autre si est-ce que le plus souvent ils mentent à la confusion de ceux qui y ajoutent foy.⁹⁹

Toujours dans le même esprit de rénovation pastorale que promouvait le Concile de Trente, le 3 février 1648, la Congrégation *de la Propagande* interdit l'introduction en Nouvelle-France de tous livres « *de astrologia iudiciaria*

histoires fabuleuses ou vaines, des flatteries, des médisances, des superstitions, des incantations impies et diaboliques, des divinations, des sorts et même des libelles diffamatoires, le saint concile ordonne et prescrit, pour supprimer une telle irrévérence et un tel mépris, que personne à l'avenir n'ose utiliser de quelque manière que ce soit les paroles de l'Écriture Sainte pour cela et pour d'autres choses semblables ». Concile de Trente, Sessions IV, *Deuxième décret : édition de la Vulgate et manière d'interpréter la sainte Écriture, etc.*, 8 avril 1546, dans Giuseppe Alberigo (dir.), *Les conciles œcuméniques. Les décrets Trente à Vatican II*, Tome II, vol. 2, Paris, Édition du Cerf, 1994, p. 1353.

⁹⁷ Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 3^e éd., « The Sixteenth Century », vol. VI, New York, Columbia University Press, 1959 [1941] (*History of Science Society Publications*), p. 156-157. Voir aussi Jean-Michel Sallmann, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVI^e siècle*, Paris, Aubier 1986 (*Collection historique*), p. 13.

⁹⁸ Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science...*, p. 171; Georges Minois, *Histoire de l'avenir, des prophètes à la prospective*, Paris, Fayard, 1996, p. 309.

⁹⁹ Jean Wier, *Histoires, disputes & discours des illusions & impostures des diables, des magiciens infames, sorcieres & empoisonneurs : Des ensorcelez & demoniaques, & de la guerison d'iceux : Item de la punition que meritent les magiciens, les empoisonneurs, & les sorciers. Le tout comprins en six livres (augmentez de moitié en ceste derniere edition) par Jean Wier, medecin du Duc de Cleves. Deux dialogues de Thomas Erastus, Professeur en medecine à Heidelberg, touchant le pouvoir des sorcieres : & de la punition qu'elles meritent. Avec deux indices : l'un des chapitres des six livres de Jean Wier : l'autre des matieres notables contenues en tout ce volume, s.l., [chez Jacques Chouet], 1579, p. 184.*

*principaliter vel incidenter*¹⁰⁰ », ce qui n'empêchera pas pourtant les pratiques divinatoires de persister dans la colonie¹⁰¹.

Ceci dit, le lien que le clergé établissait entre l'interprétation des rêves et l'oniromancie n'était pas la seule raison qui poussa l'Église à suspecter les songes. L'attitude suspicieuse du clergé relative aux songes résiderait aussi, d'une part dans le parallèle que les théologiens établissaient entre le rêve et le corps sexué, cause des rêves érotiques¹⁰², et d'autre part dans la crainte immémoriale qu'occasionne la nuit chez l'homme¹⁰³. Mais ces interprétations, pensons-nous, ne sont pas suffisantes pour expliquer la raison *fondamentale* qui motivait les clercs à se méfier des songes. La véritable angoisse que l'activité onirique suscitait chez les membres du clergé proviendrait avant tout du sentiment d'être désarmé, vulnérable, devant un phénomène à la fois universel et incontrôlable : *universel* puisque tous rêvent, puis *incontrôlable* parce que le rêveur n'est pas responsable du phénomène onirique – il *subit* le rêve. C'est en vertu de cette double caractéristique que l'Église ne pouvait évidemment pas interdire les songes. De la même façon que pour les visions, les songes sont une porte entrebâillée qui ne peut être close. Et les démons, au même titre que les anges, savent profiter de cette ouverture. Mais à la différence des visions à l'état de veille, les songes surnaturels se manifestent pendant une période où l'homme

¹⁰⁰ Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae*, vol. 7, *Le témoignage du sang (1647-1650)*, Rome/Montréal, IHSI/Bellarmin, 1994, p. 236.

¹⁰¹ Nous connaissons trois cas de divination dans la colonie, soit un cas où l'on fait tourner le « sas » afin de retrouver un objet perdu (« Affaire Testard de Folleville et Anne de Lamarque », *Fond des archives judiciaires du district de Montréal*, 1682, 3 dossiers, 64 p.), un cas de catoptromancie (divination par le miroir) effectué par un soldat (« Affaire Havard de Beaufort-Lanoue », *Fond des archives judiciaires du district de Montréal*, 1742, 44 p.), et un dernier cas de divination à l'aide d'un gâteau(!), en 1762 (Archives de l'Évêché de Sainte-Anne-de-la-Pocatière, *Paroisse de Saint-François-du-Sud*, I, n° 4-5, 4 septembre 1762). Voir Robert-Lionel Séguin, *La sorcellerie au Québec, du XVII^e au XIX^e siècles*, Montréal, Leméac-Payot, 1978 (*Collection Connaissance*), 250 p.; puis Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, 1988 (*Ethnologie de l'Amérique française*), p. 67-68.

¹⁰² « Le rêve devient ainsi le véhicule privilégié des tentations oniriques de la nuit et le relais efficace des pollutions nocturnes ». Jacques Le Goff, « Le christianisme et les rêves », dans *Un autre Moyen Âge...*, p. 715-717.

¹⁰³ Parce qu'elle est fondamentalement le domaine des spectres, des démons et autres génies malfaisants, comme la *cauquemare* (cauchemar), qui se plaisaient à tourmenter les hommes ou les inciter à faire le mal. Voir Jean Delumeau, *La peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles*, [Paris], Fayard, 1978 (*Pluriel*, 974), p. 131.

n'a pas toutes ses capacités raisonnables. Tertullien prétendait que le rêve est une sorte d'extase ou de folie caractérisées par l'*obscurcissement*¹⁰⁴ ou l'effacement temporaire de la raison¹⁰⁵. Saint Augustin et plusieurs théologiens, dont Thomas d'Aquin, ont rapidement compris les dangers d'un tel « retrait » de la raison laissant la porte ouverte aux suggestions et illusions démoniaques¹⁰⁶. En résumé, personne ne peut empêcher les images diaboliques d'apparaître dans les songes; mais tout Chrétien a le devoir de les repousser ou de les combattre.

Bien qu'il n'ait traité que très peu des songes, saint Jérôme (vers 347-420) n'a pourtant pas hésité à faire ressortir le côté illusoire et dangereux des rêves : « Ne te fie pas à la légère aux rêves. Quand tu auras eu dans ton sommeil des visions diverses, que ton âme aura été harcelée de terreurs variées ou exaltées par des promesses, méprise ce qui n'est qu'un songe¹⁰⁷ ». Même s'il croyait aux révélations dans les songes, Prudence (348-vers 415) insistait pour sa part sur le fait que celles-ci ne pouvaient être véridiques que si elles émanaient de Dieu¹⁰⁸. Enfin, c'est toujours ce côté ambigu mais menaçant du rêve qui ressort chez Grégoire le Grand (vers 540-604) : « Si les songes ne venaient souvent de l'ennemi caché par une illusion, le sage ne dirait pas : "Les songes en ont jeté plusieurs dans l'erreur, et ceux qui espèrent en

¹⁰⁴ *Obumbro* prend chez Tertullien le sens « d'ombrager », de « dissimuler » ou de « voiler ». Félix Gaffiot, « *Obumbro* » *Dictionnaire Français-Latin*...p. 1063, col. 3.

¹⁰⁵ Martine Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*..., p. 56. Tertullien, de même que les penseurs chrétiens ultérieurs, adhérait à cette perception néo-platonicienne du rêve dont Platon fait la mention dans le *Timée*, expliquant l'activité divinatoire *inspirée* (donc involontaire) par l'effacement de la raison : « Voici un indice qui suffit à montrer qu'un dieu a donné la divination pour prendre la place de la raison humaine, lorsqu'elle n'intervient pas; en effet, un être humain parvient à la divination inspirée et vraie non pas lorsqu'il est dans son bon sens, mais lorsque sa faculté rationnelle se trouve entravée dans le sommeil ou lorsqu'il l'a perdue par l'effet de la maladie ou de l'enthousiasme ». Platon, *Timée*, 5^e éd., Luc Brisson (éd. et trad.), Paris, Flammarion, 2001 [1992] (*GF Flammarion*, 618), 71e.

¹⁰⁶ Saint Thomas d'Aquin affirmait que seule la raison permet à l'homme de ne pas pécher : « Le diable a par lui-même assez de puissance, si Dieu ne l'arrête, pour amener fatalement quelqu'un à faire des actes qui sont matériellement des péchés, mais non point pour l'amener fatalement à pécher. *C'est ce qui ressort avec évidence de ce fait qu'à un motif de pécher l'homme ne résiste que par la raison.* Le diable peut bien arrêter complètement l'usage de la raison en troublant l'imagination et l'appétit sensible comme cela se voit chez les possédés ». *Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, quest. 80, art. 3, réponse (Nous soulignons).

¹⁰⁷ « [...] *ne facile somniis credas. Cum enim diuersa uideris per nocturnam quietem et uariis anima fuerit exagitata terroribus siue incitata promissis, tu ea contemne quae somnii sed Deum time* ». Hier., *In eccles.* 5, 5 dans Martine Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*..., p. 63.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 65.

eux sont tombés." Ou bien : "Vous ne prendrez pas les augures et vous n'observerez pas les songes." Voilà qui montre bien combien il faut détester tout ce qui se rapporte aux augures¹⁰⁹ ».

Or le XII^e siècle marquerait, selon Jacques Le Goff, un changement important dans la perception du rêve chez les théologiens de l'Occident médiéval : « Pour faire bref et gros, on peut dire que le diable y recule [du rêve] au profit de Dieu et que surtout se dilate le champ du rêve "neutre", du *somnium*, plus étroitement lié à la physiologie de l'homme¹¹⁰ ». Ce changement de mentalité ne fut sans doute pas étranger à la « redécouverte » des textes aristotéliens par le biais des Arabes aux XII^e et XIII^e siècles qui préconisaient une origine plutôt physiologique aux rêves. Cette période est aussi celle de la « démocratisation¹¹¹ » du rêve visionnaire car le clergé tiendra compte de plus en plus des rêves prophétiques et des visions chez les simples laïcs. Mais ce renversement progressif de l'attitude cléricale à l'égard des songes et des visions chez les laïcs ne doit pas cacher cette méfiance qui perdure chez les théologiens envers les songes, et qui ne fera que s'accroître à la fin du Moyen Âge.

Le XIV^e siècle marqua le début d'une période importante, celle de « l'invasion » démoniaque qui ne commencera à s'essouffler qu'au premier tiers du XVII^e siècle¹¹². Dans un monde assiégé par les forces du mal, les démonologues des XV^e-XVII^e siècles reprendront dans leurs écrits le même discours médiéval méfiant sur le songe en y accentuant le caractère trompeur, illusoire et diabolique. Reprenant le *Décret* de Gratien, les auteurs du *Malleus Maleficarum* (1486) insistaient sur le fait

¹⁰⁹ « *Somnia etenim nisi plerumque ab occulto hoste per inlusionem fierent, nequaquam hoc uir sapiens indicaret, dicens : "Multos enim errare fecerunt somnia, et exciderunt sperantes in illis"; uel certe : "Non auguriabimini, nec obseruetis somnia". Quibus profecto uerbis cuius sint detestationis ostenditur quae auguriis coniunguntur* ». Grégoire le Grand, *Dialogues*, IV, 50, 3, Paul Antin (trad.), Paris, Éditions du Cerf, 1980 (*Sources chrétiennes*, 265).

¹¹⁰ Jacques Le Goff, « Les rêves dans la culture médiévale », dans *Un autre Moyen Âge...*, p. 292. Voir aussi *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 1982, (*Champs-Flammarion*, 47), p. 314.

¹¹¹ Isabel Moreira préfère utiliser le terme « *open access* » que « démocratisation » tel que l'emploie Jacques Le Goff. Voir Isabel Moreira, *Dreams, Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul...*, p. 14, note 5.

¹¹² Voir la section « Le réveil de Satan » dans Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 6^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 [1971] (*Nouvelle Clio*), p. 388-397. Voir aussi *La peur en Occident...*, p. 305.

que « Satan lui-même prend diverses figures et ressemblances, et, *trompant par des rêves* l'âme qu'il tient captive, l'emmène vers toutes les déviations¹¹³ ». Nous croyons significatif que les deux auteurs consacrerent quatre sections sur les incubes et succubes, sorte de démons qui viennent tourmenter les dormeurs¹¹⁴. Dans son ouvrage intitulé *De la hayne de Sathan et malins esprits contre l'homme* (1590), Pierre Crespet condamnait la divination par les songes, qualifiant cette pratique comme étant « trompeuse, & pleine d'incertitude, & d'erreur¹¹⁵ ». Il insistait aussi sur cette possibilité qu'a le diable d'apparaître dans les songes¹¹⁶. Cette « diabolisation » du rêve ressort aussi dans *l'Incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue* (1622) de Pierre de Lancre, où l'auteur apparentait étroitement l'oniromancie et la croyance aux rêves à des pratiques diaboliques¹¹⁷.

Enfin, le danger potentiel que représentent les songes semblait fortement présent dans le discours des missionnaires de la réforme catholique comme en fait foi le journal du jésuite Julien Maunoir en 1650 où il est écrit : « La quatrième porte [les portes représentent les voies d'accès du démon pour tromper l'homme] est la porte des songes, parce que les adeptes ont le sommeil troublé par des visions indécentes d'incubes et de succubes, par des scènes de débauche ou par les autres abominations qui ont lieu dans l'assemblée [au sabbat]¹¹⁸ ».

Ces considérations à l'égard du songe ne doivent pas faire oublier que l'Église n'a jamais condamné entièrement la connaissance par les songes. Ce qu'elle réprouvait, c'était la recherche *volontaire*, active, d'un savoir que Dieu seul possédait.

¹¹³ Jacques Sprenger et Henry Institoris, *Le marteau des sorcières (Malleus Maleficarum)*, Amand Danet (éd. et trad.), Grenoble, Jérôme Million, 1997 [1486] (*Atopia*), II, 3, p. 285-286 (nous soulignons).

¹¹⁴ Partie 1, question 3 et question 4; Partie 2, question 1, chapitre 4; Partie 2, question 2, chapitre 1.

¹¹⁵ Pierre Crespet, *De la hayne de Sathan et malins esprits contre l'homme & de l'homme contre eux. Où sont par notables discours & curieuses recherches expliquez les arts, ruses, & moyens qu'ils pratiquent pour nuire à l'homme par charmes, obsessions, magie, sorcellerie, illusions, phantosmes, impostures, & autres estranges façons, avec les remedes convenables pour leur resister suyvant l'usage qui se pratique en l'Eglise*, Paris, Chez Guillaume de la Noüe, 1590, f° 146v.

¹¹⁶ *Ibid.*, f° 199r.

¹¹⁷ Pierre de Lancre, *Incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue où il est amplement traicté, de la verité ou illusion du Sortilège, de la Fascination, de l'Attouchement, du Scopelisme, de la Divination, de la Ligature ou Liaison Magique, des Apparition : Et d'une infinité d'autres rares & nouveaux subjects*, Paris, Chez Nicolas Buon, 1622, p. 232-233.

¹¹⁸ Julien Maunoir, *Miracles et sabbats. Journal du Père Maunoir...*, p. 141.

Être à l'écoute de ses songes n'était pas toujours perçu comme un crime; ce que le fidèle devait connaître, c'était la frontière qu'il ne pouvait outrepasser sans risquer de se damner.¹¹⁹ Mais étaient-ce tous les fidèles qui connaissaient les *limites* que le clergé, lettré de surcroît, leur imposait à l'endroit des songes? Permettons-nous d'en douter.¹²⁰ C'est pourquoi les théologiens, conscients eux-mêmes des difficultés d'établir une différenciation entre rêves licites et illicites, crurent préférables de détourner les fidèles de l'observance des songes pour éviter la propagation de pratiques potentiellement dangereuses à leurs yeux.

1.3- La question des apparitions

Parce que les visions et les songes représentent une voie privilégiée d'échanges entre l'ici-bas et l'au-delà, parce qu'ils font appel la plupart du temps à un médiateur céleste ou infernal, nous devons absolument considérer les rapports ambivalents qu'eut l'Église avec ces messagers surnaturels, surtout les revenants. Quant aux bons anges et aux démons, nous en avons déjà parlé plus haut, la difficulté que posait leur apparition tenait à faire la différence entre une vision « divine » ou « diabolique » et à agir en conséquence. Or les relations qu'eut l'Église avec les apparitions de défunts n'ont pas toujours été claires.

La question que l'Église s'est posée très tôt est simple : Est-ce que les morts peuvent, à l'instar des anges et des démons, revenir en vision éveillée ou onirique afin de livrer un message de l'au-delà? De plus, l'Église pouvait-elle accorder foi aux

¹¹⁹ Comme l'écrivait saint Thomas d'Aquin : « User des songes pour connaître l'avenir est chose légitime s'il s'agit : 1° de songes provenant d'une révélation divine; 2° de songes qui dépendent d'une cause naturelle interne ou externe, pourvu qu'on n'aille pas au-delà des limites où s'étend son influence. Mais si le songe divinatoire a pour origine une révélation diabolique, par suite d'un pacte exprès avec les démons invoqués, ou d'un pacte tacite, la divination s'étendant au-delà des limites auxquelles elle peut prétendre : il y a superstition et péché [*erit divinatio illicita et superstitiosa*] ». *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, quest. 95, art. 6, réponse. À la fin du XVI^e siècle, Jean Bodin est du même avis que saint Thomas sur la question de ne pas condamner toutes formes de divination puisqu'il « est bien certain, que Dieu laisse pas d'envoyer aux hommes, songes, visions, & ses bons Anges, par lesquels il leur fait cognoistre sa volo[n]té, pour se guider, & instruire les autres ». Jean Bodin, *De la Demonomanie des Sorciers*, Anvers, Chez Arnould Coninx, 1586, p. 45.

¹²⁰ « Comment leur fera-t-on [aux fidèles] accepter que la connaissance de l'avenir révélée par l'intermédiaire du diable est un péché, alors qu'elle est un indice de sainteté quand elle est révélée par Dieu? [...] Les Églises ne peuvent sortir de ces contradictions que grâce aux subtiles distinctions des théologiens ». Georges Minois, *Histoire de l'avenir, des prophètes à la prospective...*, p. 305.

témoignages de fidèles prétendant avoir vu l'âme d'un proche parent ou ami défunt? Et si c'était le cas, quelle est la nature du « revenant »? Ne serait-ce qu'un démon ou un bon ange qui prend l'apparence du défunt, ou bien est-ce réellement l'âme d'un mort qui revient hanter le vivant? Pour les théologiens, ces questions n'ont jamais été aisées à répondre.

Pendant tout le haut Moyen Âge, l'attitude des théologiens à l'égard des revenants demeure de façon générale ambiguë et méfiante, à tel point que l'historien Jean-Claude Schmitt a parlé pour cette période d'un « refoulement des revenants¹²¹ ». Cette attitude, bien que nous la remarquons déjà chez Tertullien, n'est sans doute pas étrangère à l'énorme influence qu'aura saint Augustin tout au long du Moyen Âge, et même ultérieurement, sur la croyance aux revenants. C'est à la lecture du *De cura pro mortuis gerenda* (écrit entre 421 et 424) que se précise le plus sa pensée sur la question des apparitions¹²². Puisque le dogme chrétien affirmait que les âmes ne

¹²¹ « Un refus persistant, mais non dépourvu d'ambiguïté et de contradiction, d'admettre la possibilité du retour des morts dans les rêves ou, même, dans les visions éveillées caractérise la culture ecclésiastique du haut Moyen Âge. L'une des raisons principales de ce refus réside dans l'assimilation des croyances et des pratiques relatives au retour des morts à la 'survivance' du paganisme antique, dont les cultes funéraires étaient partout réprouvés, domestiqués ou occultés ». Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, [Paris], Gallimard, 1994 (*Bibliothèque des Histoires*), p. 25.

¹²² « On raconte certaines apparitions qui me paraissent annexer un problème non négligeable à cette discussion. On dit que certains morts se sont montrés, soit pendant le sommeil, soit de toute autre manière, à des personnes vivantes. Ces personnes ignoraient l'endroit où leur cadavre gisait sans sépulture. Ils le leur ont indiqué et les ont priées de leur procurer la tombe qui leur manquait. Répondre que ces visions sont fausses, c'est paraître contredire avec impudence les témoignages écrits d'auteurs chrétiens et la conviction des gens qui affirment en avoir eues. La vraie réponse est la suivante. Il ne faut pas penser que les morts agissent en êtres conscients et réels quand ils semblent dire, montrer ou demander en songe ce qu'on nous rapporte. Car les vivants aussi apparaissent en songe aux vivants et cela sans le savoir. Ils apprennent par les personnes qui les ont vus au cours de leur sommeil ce qu'ils ont dit pendant la vision. Quelqu'un peut donc me voir en rêve lui annonçant un événement passé ou lui prédisant un événement futur. Et pourtant j'ignore totalement la chose et n'ai cure, non seulement du rêve qu'il fait, mais s'il veille quand je dors, s'il dort quand je veille, si nous veillons ou dormons tous deux au même moment, quand il fait le rêve où il me voit. Qu'y a-t-il donc d'étonnant à ce que les morts, sans rien savoir ni sentir, soient vus en rêve par les vivants et disent des choses dont, au réveil, on reconnaît la vérité? Je serais porté à croire, au sujet de ces apparitions, à une intervention des anges qui, avec la permission ou sur l'ordre de Dieu, font savoir au rêveur que tels morts sont à ensevelir et cela à l'insu des morts eux-mêmes. Il arrive aussi de temps en temps que de fausses visions jettent dans de graves erreurs des hommes qui méritent, d'ailleurs d'y tomber. [...] Telle est pourtant l'infirmité humaine que si on voit un mort au cours du sommeil, on croit voir son âme, tandis que si on rêve d'un vivant on est parfaitement convaincu qu'on ne voit ni son corps ni son âme, mais son image. Comme si les morts ne pouvaient pas apparaître de la même manière que les vivants, non sous la forme d'une

pouvaient sortir ni des enfers ni du paradis, l'évêque d'Hippone concluait que les défunts ne pouvaient revenir hanter les vivants. Lorsqu'il y avait bel et bien vision d'un médiateur céleste, ce que le bénéficiaire percevait, ce n'était que « l'image spirituelle » d'un mort (*imago*), une « semblance de l'homme » (*similitudo hominis*) qu'un ange ou un démon créait en la partie imaginative de l'âme¹²³. La conception d'un purgatoire n'existant pas encore, les morts chez saint Augustin ne pouvaient aucunement revenir ici-bas; seuls les anges et les démons, avec la permission divine, pouvaient investir la forme d'un défunt. Bien que cette croyance limitait le va-et-vient des morts, elle ne coupait pas toutes les communications entre l'au-delà et le monde naturel. Au contraire, les vivants conservaient une influence notable pour le repos des âmes. La croyance aux revenants n'était donc pas rejetée irrémédiablement, puisque ce sont des bons ou des mauvais anges qui instruisaient les vivants sur le sort des défunts en revêtant leur apparence. Aussi, saint Augustin ne remettait pas en cause le principe de connaissance par les visions et les songes; l'échange demeurerait possible entre l'ici-bas et l'au-delà.

Pour l'évêque d'Hippone, qui ne coupait pas complètement les ponts entre les vifs et les morts, les vivants se voyaient assigner la responsabilité d'abrégier les souffrances de l'âme des défunts dans l'au-delà par les prières. Il est probable que cette responsabilisation des vivants à l'égard des morts chez saint Augustin laissait une porte ouverte à l'entretien d'une croyance au sein du clergé au retour des morts parmi les vivants. Trois siècles plus tard, Grégoire le Grand insistait sur l'importance des suffrages pour les morts, laissant entendre que l'offrande de l'hostie pour l'âme des défunts leur était salutaire, « à ce point que parfois les âmes elles-mêmes des trépassés *font voir* qu'elles la demandent¹²⁴ ». Le terme *uideantur* utilisé par Grégoire suppose-t-il la possibilité à l'âme d'un mort d'apparaître aux vivants, tant en visions éveillées qu'oniriques? Il semblerait que oui puisqu'il n'est pas question ici d'anges ou de démons qui revêtent l'apparence d'un défunt. Mais serait-ce là l'opinion

âme, mais sous une figure qui reproduit leurs traits ». Cité dans Jacques Le Goff, « La naissance du Purgatoire », dans *Un autre Moyen Âge...*, p. 869-870.

¹²³ Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale...*, p. 36.

¹²⁴ « [...] *ita ut hoc nonnumquam ipsae defunctorum animae uideantur expetere* ». Grégoire le Grand, *Dialogues*, IV, 57, 2 (Nous soulignons).

généralisée au sein de l'Église sur la question des revenants au VII^e siècle? Les sources trop lacunaires pour cette période ne nous permettent pas de trancher.

Ce serait entre les XI^e et XIII^e siècles qu'un véritable changement de mentalité s'amorça dans la croyance aux revenants. La raison, à en croire Jean-Claude Schmitt, tiendrait dans l'émergence d'un nouveau style narratif qui circula surtout au sein des monastères à cette époque, faisant état de l'apparition d'âmes de moines ou d'abbés défunts qui descendaient ici-bas pour avertir les vivants sur les peines de l'au-delà : ce furent les *mirabilia* (récits merveilleux)¹²⁵.

Mais nous croyons qu'il faut superposer à ce phénomène la constitution de plus en plus précise des éléments du purgatoire par les théologiens. En effet, l'instauration progressive d'un lieu de purification entre le paradis et l'enfer, qui ne s'acheva en fait qu'au XII^e siècle, rendait désormais pensable la possibilité aux défunts de revenir temporairement parmi les vivants¹²⁶. Suite à l'instauration et la diffusion de la croyance au purgatoire, un autre type de récits merveilleux commença de circuler dans les milieux cléricaux au XIII^e siècle, celui d'apparitions de défunts du purgatoire qui reviennent en ce monde dans le but de réclamer aux vivants des suffrages ou de les avertir de faire amendement afin d'éviter les peines de l'enfer¹²⁷. Ce type de récit fut un véritable lieu commun dans de nombreux textes hagiographiques comme la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine qui insistait sur le rôle qu'ont les défunts d'avertir les vivants¹²⁸. De son côté, la scholastique thomiste viendra établir les concepts les plus détaillés sur les rapports que les vivants entretenaient avec l'au-delà et ses puissances. Saint Thomas d'Aquin, dans la foulée des récits hagiographiques, confirmait que les élus, les damnés et les âmes du purgatoire pouvaient sortir de leurs lieux assignés pour apparaître aux vivants, avec la

¹²⁵ Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale...*, p. 81. Voir aussi William A. Christian Jr., *Apparitions in Late Medieval...*, p. 7. Ces récits substituèrent peu à peu le Christ, la Vierge et les saints à ces fantômes des croyances traditionnelles qui venaient conseiller les vivants dans les songes. En Europe du Nord, les âmes du purgatoires remplaceront pour leur part les fantômes des sagas nordiques qui réclamaient l'aide des vivants afin d'être en repos sous leur tertre. Claude Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge...*, p. 90-91.

¹²⁶ Puisque le purgatoire était comme tel un lieu de purification *temporaire*, l'âme pouvait en sortir.

¹²⁷ Jacques Le Goff, « La naissance du Purgatoire »..., p. 985; Claude Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge...*, p. 51-52.

¹²⁸ Claude Lecouteux, *Fantômes et revenants...*, p. 58.

permission divine bien sûr¹²⁹. Désormais, la théologie occidentale du XIII^e siècle permettait la possibilité d'un rapport plus étroit entre les vivants et les morts où les premiers avaient le devoir d'apaiser ou d'abrégé les souffrances des seconds en leur ouvrant plus rapidement les chemins du salut¹³⁰. Enfin, une autre évolution importante se produisit dans les mentalités vers le XIV^e siècle lorsque les théologiens confirmèrent qu'il était possible, cette fois-ci aux défunts, d'être de véritables intercesseurs pour les vivants auprès des puissances célestes¹³¹. En décembre 1563, le concile de Trente ne fera que réaffirmer cette interaction entre vivants et morts¹³², bientôt reprise dans les sermons et plusieurs ouvrages de dévotion tels que le *Pensez-y bien, ou réflexions sur les quatre fins dernières*¹³³.

Cette évolution de la représentation des morts que nous venons d'exposer, surtout issue du haut clergé, n'était limitée qu'à une classe restreinte de la société. À ces croyances « élitistes », nous pourrions opposer une conception *traditionnelle* de l'au-delà (vestige du paganisme à en croire Lecouteux¹³⁴), où les rapports entre les vivants et les morts ne cadraient pas tout à fait avec cette « verticalité » de l'au-delà élaborée par les théologiens (selon l'axe enfer-purgatoire-paradis de l'orthodoxie chrétienne). Au Moyen Âge et à l'époque moderne, l'au-delà traditionnel s'enchevêtrait plutôt au monde des vivants : pour un temps, les âmes des défunts

¹²⁹ Jacques Le Goff, « La naissance du Purgatoire »..., p. 1095.

¹³⁰ William A. Christian Jr., *Apparitions in Late Medieval...*, p. 6. En effet, selon l'orthodoxie chrétienne, outre les anges et les démons, seuls les saints avaient probablement la possibilité d'entrer en contact avec les vivants avant le XIII^e siècle. Cette relation entre les vivants et les saints se serait progressivement établie dès le III^e siècle de notre ère. À ce propos, voir l'étude de Peter Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Aline Rouselle (trad.), Paris, Cerf, 1984 (*Histoire*), p. 15.

¹³¹ Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, Palais Farnèse, École française de Rome, 1980 (*Collection de l'École française de Rome*, 47), p. 418-419.

¹³² « L'Église catholique, instruite par l'Esprit Saint, à partir de la sainte Écriture et de la tradition ancienne des Pères, a enseigné dans les saints conciles et tout dernièrement dans ce concile œcuménique qu'il y a un purgatoire et que les âmes qui y sont retenues sont aidées par les suffrages des fidèles, et surtout par le sacrifice de l'autel si agréable à Dieu ». Concile de Trente, Session XXV, « Décret sur le purgatoire », 3-4 décembre 1563, dans Giuseppe Alberigo (dir.), *Les conciles œcuméniques. Les décrets Trente à Vatican II*, Tome II, vol. 2, Paris, Édition du Cerf, 1994, p. 1573.

¹³³ Michel Vovelle, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, [Paris], Gallimard/Julliard, 1974 (*Folio/Histoire*, 28), p. 126-128. Voir aussi Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, [Paris], Fayard, 1983, p. 389-415.

¹³⁴ Claude Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge...*, p. 58-59.

erraient ici et là parmi les vifs avant de les quitter définitivement. Ainsi disait Arnould Gélis dans le Montaillou cathare du XIII^e siècle : « [...] quand vous marchez, [...] n'écarterez pas intempestivement les bras et les jambes, restez coudes au corps, sinon vous risquez de jeter à terre un revenant. N'oubliez pas que nous marchons toujours, sans le savoir, environnés d'une multitude de revenants[...]»¹³⁵. La Bretagne du XVII^e siècle conservait encore plusieurs croyances relatives aux morts errants¹³⁶.

Cependant nous croyons qu'il serait réducteur d'établir une telle dichotomie entre les conceptions de l'au-delà d'une élite savante à celles d'une masse illettrée, comme si un dialogue devenait impossible entre les différents niveaux de la société et où leurs croyances respectives ne pouvaient s'interpénétrer. Au contraire, Jacques Chiffolleau a raison de dire qu'il existait plutôt une véritable « dialectique » entre « les traditions folkloriques et la théologie de l'au-delà »¹³⁷. Inversement à la plupart de leurs confrères, certains membres du clergé croyaient en l'errance temporaire des morts parmi les vivants tel Jean Gobi, prieur du couvent dominicain d'Alès, qui a dû exorciser une maison hantée par un spectre en 1323. Son rapport fait état de la présence d'une âme qui devait expier ses fautes dans le lieu précis où, vivante, elle avait vécu. En 1622, Pierre de Lancre affirmait que l'âme d'un mort pouvait s'attacher en un lieu particulier pour sa purgation¹³⁸. Ou encore en 1638, alors qu'il terminait ses études de théologie, Julien Maunoir dut exorciser un fantôme qui hantait le dortoir du collège de Bourges¹³⁹. Dans le cas de la Nouvelle-France, on se

¹³⁵ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, 2^e édition, [Paris], Gallimard, 1982 [1975] (*Folio-histoire*, 9), p. 596.

¹³⁶ Dans les croyances populaires bretonnes, il était important de ne pas balayer la nuit pour ne pas blesser un revenant. Alain Croix, *Cultures et religion en Bretagne aux 16^e et 17^e siècles, s.l.*, Apogée-Presses de l'Université de Rennes, 1995, p. 120.

¹³⁷ Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà...*, p. 406. Voir aussi Hugues Neveux, « Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250-vers 1300) », *Annales ESC*, 34, 2, 1979, p. 245-263;

Gabriel Audisio, *Les Français d'hier, des croyants (XV^e-XIX^e siècle)*, tome 2, Paris, Armand Colin, 1996 (*Collection U*, 279), p. 271.

¹³⁸ « Et ces ames [du Purgatoire] qui se promènent & furent ainsi dans les maisons, il est croyable que ce sont de celles qui se purgent en certain lieu, lesquelles cherchent par dispensation divine les Suffrages de l'Eglise, & les larmes & les soupirs de leurs parens & amis : ce qui advient parfois, Dieu voulant qu'elles expient leurs pechez & payent la peine au mesme lieu qu'elles l'ont contractée ». Pierre de Lancre, *Incrédulité et mescreance du sortilège plainement convaincue...*, p. 395.

¹³⁹ Julien Maunoir, *Miracles et sabbats. Journal du Père Maunoir...* p. 25-26.

rappellera le récit narré par l'hospitalière Marie Morin (1649-1730) à propos d'un diable ou d'un spectre qui hanta en 1694 le grenier du nouvel hôpital de Montréal¹⁴⁰.

En conséquence, il ne fut pas question entre le XII^e siècle et le XVII^e siècle d'éradiquer toutes croyances aux revenants errant parmi les vivants puisque plusieurs théologiens partageaient ces mêmes conceptions avec la culture populaire. Néanmoins l'Église s'efforça d'encadrer et de gérer ces formes de croyances en l'errance des morts afin d'en limiter tous débordements superstitieux.

Dès lors que nous avons fait ressortir l'attitude ambivalente du clergé à propos des visions, des songes et des apparitions, il serait nécessaire maintenant d'analyser la manière dont il déterminait l'origine d'une manifestation visionnaire. En d'autres mots, il s'agira d'étudier les indices qui permettaient aux religieux de reconnaître les signes du divin, du diabolique ou de la simple chimère derrière les manifestations visionnaires.

¹⁴⁰ « Aussy tost que le premier estage en fut fait [de l'Hôtel-Dieu], la cave voustee et une partie du dortoir, nous y vimmes loger afin de nous mettre un peu au large et commodement. Cela ce fit en seremonie le 21^e novembre de l'annee 1694, processionellement, et la maison beniste par Monsieur notre confesseur. Ce qui n'apescha pas que nous n'y eyons esté troublee par un demon ou autre mechant esprit qui courèt la nuit d'une plasse a l'autre, tantots comme un homme sans teste qui marchèt dans le dernier estage de fenestre en fenestre, une grosse chandelle en sa main mais si claire que ceux qui passois dans la rue, le soir et la nuit, le voyès et nous le veneis dire. Il fesèt grand bruit comme s'il avèt ranvarsé et jetté a bas, ce qui effreyèt les passans. D'autre fois, il travaillèt de la hache et de la scie, dans le plus haut de la maison, comme un charpantier, les nuits entieres, apres il courèt sur le plancher comme un jeune cheval qui cour la poste. D'autres fois, il marchèt comme un homme chaussé avec des sabos le long du dortoir. Un soir que je m'etteis allee coucher avand le tamps, ce malheureux esprit entra en ma chambre et vingt au pied de mon lit, puis sorty aussi tots. Dieu sçait si j'eu peur dans ce momand si douloureux. On l'a entendu plusieurs fois monter et desandre le grand escallier, comme s'il avèt esté bien pressé, et apres rouller une barique vide du haut en bas, ce qui nous mettèt toutes aux abois de la mort par la freyeur qu'il nous donnèt. C'est aussy tout le mal qu'il nous a fait grace au Seigneur. Depuis que notre monastere a brulé, on [n']a rien ouy qui ait pu troubler la tranquillité de nos cœurs ». Marie Morin, *Les annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal, 1659-1725. Histoire simple et véritable*, Ghislaine Legendre (éd.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1979 (*Bibliothèque des Lettres Québécoises*), p. 156-157.

1.4- Le *Discretio spirituum*

1.4.1- Définition et généralités

Ainsi, le christianisme n'a jamais nié la possibilité des manifestations visionnaires; au contraire, l'Église médiévale et moderne a toujours eu le souci d'en déterminer l'origine. Encore fallait-il un bon « outil » permettant d'analyser adéquatement ces dites manifestations. C'est ce que les théologiens médiévaux et modernes appelaient, reprenant l'expression de saint Paul en I *Cor.* 12, 4-10, le *discretio spirituum* ou discernement des esprits¹⁴¹.

Cette « capacité » d'analyse des manifestations surnaturelles n'est pas « seulement une qualité psychologique d'intuition, ni la faculté de juger d'une doctrine par référence à l'orthodoxie théologique [...] » puisqu'elle est avant tout un charisme, « c'est-à-dire un don de Dieu, une grâce qui ne relève ni de la science, ni de l'expérience [...] »¹⁴². Mais tous ne bénéficiaient pas nécessairement de ce charisme octroyé par Dieu. C'est pourquoi les penseurs chrétiens du Moyen Âge¹⁴³ et de l'époque moderne¹⁴⁴ spéculèrent à son propos afin que tous, confesseurs et directeurs spirituels, puissent mener efficacement et consciencieusement les croyants à leur salut.

¹⁴¹ Saint Paul utilisait le terme grec, διακρισις πνευματων (*diacrisis pneumaton*) : « Il y a, certes, diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit; diversité de ministères [διακονιαι], mais c'est le même Seigneur; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun. À l'un, c'est un discours de sagesse qui est donné par l'Esprit; à tel autre un discours de science, selon le même Esprit; à un autre la foi, dans le même Esprit; à tel autre les dons de guérisons, dans l'unique Esprit; à tel autre la puissance d'opérer des miracles; à tel autre la prophétie; à tel autre le discernement des esprits; à un autre les diversités de langues, à tel autre, le don de les interpréter ». I *Cor.* 12, 4-10.

¹⁴² Dom Pierre Miquel, *Mystique et discernement*. « Voici le moment d'avoir du discernement » (Ap. 13, 18), Paris, Beauchesne, 1997, p. 106.

¹⁴³ Sans entrer dans les détails, ce qui dépasserait largement notre propos, mentionnons tout de même les principaux auteurs médiévaux ayant traité d'une façon ou d'une autre du *Discretio spirituum* : ce sont notamment pour le XII^e siècle, saint Bernard, Richard de Saint-Victor; pour le XIII^e siècle, saint Thomas d'Aquin; pour le XIV^e siècle, Henri de Friemar, sainte Catherine de Sienne, Jean Ruysbroeck; pour le XV^e siècle, Thomas à Kempis, saint Bernardin de Sienne, Denys le Chartreux, Jean Gerson. Voir à ce propos, le très complet article de Jacques Guillet, Gustave Bardy, François Vanderbroucke et al., « Discernement des esprits », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 3, Paris, Beauchesne, 1957, col. 1222-1291.

¹⁴⁴ À ce sujet, deux ouvrages furent fondamentaux pour cette période. Ce sont les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola et le *De discretione spirituum liber unus* (1671) du cardinal Bona.

Par le discernement des esprits, les religieux, confesseurs et directeurs des âmes, tentaient de déterminer si une manifestation visionnaire ne résultait pas de la plus pure création imaginaire ou, au contraire, ne dépendait pas d'une action surnaturelle issue de Dieu ou de démons malfaisants¹⁴⁵. Autrement dit, il s'agissait plus précisément d'une recherche des signes du divin, du démoniaque ou de la mystification humaine. L'utilisation du discernement des esprits exigeait de faire cadrer une expérience « supposément » surnaturelle dans un moule constitué à travers les siècles par les théologiens, à partir du dogme chrétien et de l'expérience des personnes réputées saintes. Tous débordements à l'extérieur des parois de ce moule étaient les indices d'une « potentielle mystification¹⁴⁶ ». En réalité, du moins à en croire le clerc médiéval Jean Gerson (1363-1429), cette grille d'analyse était plus floue que les théologiens le laissaient paraître dans leurs traités¹⁴⁷. Plus concrètement, chaque cas était spécifique et devait être évalué rigoureusement, avec prudence, mais aussi souplesse¹⁴⁸. Lorsque l'on reconnaissait les signes du surnaturel, aussi fallait-il déterminer si la manifestation était diabolique, ce qui n'était pas chose aisée en raison de la facilité avec laquelle les démons étaient capables de contrefaire les signes divins. En effet, comme le dit l'historienne Sophie Houdard, le « diable organise un univers "double", un autre monde qui singe le monde divin, le caricature, reprend l'ensemble de ses signes dans un théâtre iconoclaste¹⁴⁹ ». Ainsi, religieux et religieuses évoluaient-ils dans un univers rempli de signes divers du surnaturel qu'il s'agissait de reconnaître pour ne pas tomber dans les pièges du Malin et ainsi se damner. Mais quels étaient les signes, les indices qui permettaient aux confesseurs et aux directeurs de conscience de bien discerner l'origine d'une manifestation

¹⁴⁵ Michel Morineau, « Des bruits de pas dans les cimes des micocouliers (*II Samuel*, V, 24) », dans Geneviève Demerson et Bernard Dompnier (dir.), *Les signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e...*, p. 302; Jean-Michel Sallmann (dir.), *Visions indiennes, visions baroques...*, p. 91.

¹⁴⁶ Jean-Michel Sallmann (dir.), *Visions indiennes...*, p. 100.

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ *Idem.*

¹⁴⁹ Sophie Houdard, « Des fausses saintes aux spirituelles à la mode : les signes suspects de la mystique », *XVII^e siècle*, 200, 1998, p. 423.

visionnaire? Jean-Michel Sallmann fait ressortir principalement trois points nécessaires pour un bon discernement des esprits¹⁵⁰.

Premièrement, le religieux doit prendre en compte tout ce qui concerne le ou la bénéficiaire de la manifestation surnaturelle. Il s'agira ici de connaître son sexe, son âge, sa santé mentale, son état de vie à l'intérieur de la clôture monastique. Une religieuse réputée pour être habituellement vaniteuse, orgueilleuse, ou encore libertine, et qui bénéficierait de la vision d'un saint ou d'un ange par exemple, soulèverait immédiatement la suspicion du clergé. En effet, cette visionnaire ne pourrait-elle pas inventer de toute pièce une telle mascarade seulement pour s'attirer la considération, voire la vénération de tous? Conséquemment, elle sombrerait dans un péché grave. Ce serait du moins l'opinion des autorités chargées de l'évaluer.

Deuxièmement, le religieux se doit d'analyser soigneusement toutes les circonstances qui entourent la révélation (la nuit ou le jour, pendant la prière...), et surtout, l'attitude du visionnaire à l'égard de la vision ou du songe. En effet, les visionnaires qui n'affichent aucune discrétion à propos de leurs expériences surnaturelles et qui en parlent à tous sans aucune réserve paraîtront suspects aux yeux des autorités en raison de la fierté et de l'orgueil qu'ils en retirent. Au contraire, les visionnaires seront-ils discrets et réservés à l'égard de leurs visions que les autorités seront plus enclines à les voir comme des personnes vertueuses et sincères, plus équilibrées mentalement, donc moins vulnérables aux illusions ou à la folie. Derrière l'attitude qu'arboreront les visionnaires, se cache l'une des clés d'un bon discernement des esprits car c'est uniquement le diable qui les incite au péché d'orgueil ou d'insoumission à l'autorité (ce qui n'est évidemment pas le cas de Dieu). Jean-Pierre Camus ajoutait que la vision devait être conforme à la foi et à la religion catholique puisque, paraphrasant Jean Gerson, « l'Ange des ténèbres avance plusieurs vérités, pour y pouvoir mêler quelque mensonge [...] »¹⁵¹.

¹⁵⁰ Jean-Michel Sallmann fait dans son livre un condensé de différents auteurs tels Francesco Maria Filomarino, le cardinal Bona, le jésuite Giovanni Battista Scaramelli, etc. Nous suivons donc ici son analyse. Toutefois, nous renvoyons le lecteur, pour un exemple concret, au graphique du *Discernement des esprits* selon Jean-Pierre Camus (1640) en *Annexe III*.

¹⁵¹ Jean-Pierre Camus, *La théologie mystique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003 [1640], p. 159.

Troisièmement, les religieux devaient analyser la teneur même du message surnaturel et qui en est le « messager » (Satan, un saint, un ange, un défunt?)¹⁵². Même si les visionnaires affichaient de la réserve et de la discrétion à l'égard de leurs visions, qu'ils étaient réputés aussi pour leur vertu, leur humilité, leur soumission à l'autorité, néanmoins n'était-ce pas suffisant pour que le clergé les accepte pour divines. Car le diable, maître en prestidigitation et en contrefaçon, a un esprit rusé; il sait prendre les apparences du divin pour induire l'homme à l'erreur et au péché. C'est pourquoi les visionnaires devaient s'en remettre entièrement à des clercs d'expérience¹⁵³.

En résumé, le discernement des esprits ne devait pas laisser quelques doutes subsister sur la valeur des manifestations surnaturelles¹⁵⁴.

1.4.2- Mysticisme visionnaire et ses pièges aux XVI^e et XVII^e siècles : *libido sciendi*, sorcellerie et théurgie

La fin du XVI^e siècle voit la diffusion en territoires français de nouvelles formes de spiritualité qui enflammèrent les ferveurs au sein des différents ordres religieux et des milieux dévots : le mysticisme¹⁵⁵. Ces courants mystiques se

¹⁵² Jean-Michel Sallmann (dir.), *Visions indiennes...*, p. 104-111.

¹⁵³ « La vraie sainte, la vraie mystique, la vraie dévote a un comportement, une pratique, donne à voir des signes qui renvoient à l'être religieux, saint, vertueux qui lui donne sens. C'est donc la relation entre deux données du réel, la pratique d'une part (les signes, les apparences extérieures), et la croyance (les vertus, la foi) qui permet l'application de la démarcation du vrai et du faux, la séparation de l'orthodoxie et de l'hérésie ». Sophie Houdard, « Des fausses saintes aux spirituelles à la mode... », p. 419.

¹⁵⁴ Voir aussi à ce propos Micheline Cuénin, « Fausse et vraie mystique : signes de reconnaissances, d'après la Correspondance de Jeanne de Chantal », dans Geneviève Demerson et Bernard Dompnier (dir.), *Les signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e siècles...*, p. 177-187.

¹⁵⁵ Le mysticisme français s'élabora rapidement dans la première décennie du XVII^e siècle en une doctrine cohérente de laquelle nous pouvons tirer quelques traits principaux. Un élément fondamental du mysticisme tient dans la façon de vivre sa relation avec Dieu, celle de l'expérience *intérieure* du divin. Cette expérience intérieure tient en grande partie en la recherche d'une union, d'une fusion avec l'être divin. Cette fusion exige nécessairement une dépersonnalisation, un dénuement total, une perte du Moi. Cette abnégation de soi chez les mystiques est la condition *sine qua non* de leur rencontre avec Dieu. Conséquemment, ils tendent à se passer d'intermédiaires, tant angéliques qu'humains – ce qui inquiétait la hiérarchie religieuse – sans quoi l'absorption de leur volonté par Dieu serait impossible; c'est ce dont parle Benoît de Canfeld dans sa *Règle de Perfection*, véritable classique de la littérature mystique et dévotionnelle tout au long du XVII^e siècle : « Nul moyen [ne] doit ici moyenner entre l'âme et cette volonté essentielle ou essence de Dieu, mais cette seule fin, sans aucun moyen, nous doit

diffusèrent en France à partir de deux foyers principalement : les foyers rhéno-flamand et espagnol¹⁵⁶.

Les mystiques furent généralement très sensibles à différents types de manifestations surnaturelles tels la stigmatisation, les extases, les unions mystiques, la prophétie, la lévitation de même que les visions et songes divins ou diaboliques¹⁵⁷. Ces nouvelles formes de spiritualité qui prirent de l'ampleur au cours des XVI^e et XVII^e siècles soulèveront rapidement la défiance des membres du clergé qui y voyaient, si elles n'étaient pas suffisamment contrôlées par des experts, une source potentielle d'hérésies, de désordres spirituels et d'illusions diaboliques¹⁵⁸.

Dans cette période post-tridentine où « l'univers profane se rationalisait et que l'univers sacré se cléricaisait [...] », ces formes de spiritualités furent de moins en moins tolérées dans la vie publique : les autorités cléricales, à en croire l'historienne

attirer à elle et nous élever à l'heureuse vision et contemplation d'icelle » (cité par Louis Cognet, *Le crépuscule des mystiques*. Bossuet-Fénélon, 2^e édition, Paris, Desclée, 1991 [1958] (*Bibliothèque de théologie*), p. 28-29). C'est aussi ce que dira l'évêque de Belley, Jean-Pierre Camus, qui faisait de la mystique une sorte de dialogue privé entre Dieu et le mystique. La théologie mystique « parle de Dieu, à Dieu même, privément et familièrement, l'Oraison n'étant autre chose qu'un devis familier à une conversation de l'âme avec Dieu [...] » (« Avertissement au lecteur », *La théologie mystique*, Grenoble, Jérôme Million, 2003 [1640], p. 31). Ainsi, le mysticisme préconise plutôt l'expérience subjective de la divinité, au détriment d'un savoir théologique. Enfin, les mystiques ont souvent tendance à rechercher des états extraordinaires au détriment de la pratique des vertus chrétiennes, ce qui inquiétait parfois les autorités religieuses. Voir à ce sujet, Louis Cognet, *Le crépuscule des mystiques...* p. 19-26; Jean Delumeau, *Le catholicisme...* p. 122-133; Elisja Schulte Van Kessel, « Vierges et mères entre ciel et terre. Les chrétiennes des premiers Temps modernes », dans Duby et Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident...* p. 200-203; et l'incontournable ouvrage de Michel de Certeau, *La fable mystique (XVI^e-XVII^e siècle)*, [Paris], Gallimard, 1982 (*Tel*, 115), 414 p.

¹⁵⁶ Pour la spiritualité rhéno-flamande, nous pensons aux ouvrages les plus influents, tels *L'Imitation de Jésus-Christ* de Thomas à Kempis (1424-1427), *La Perle évangélique* (ca 1535) d'un auteur inconnu, et *l'Institution spirituelle* (1553) du bénédictin Louis de Blois. Pour la spiritualité espagnole, nous retrouvons les *Exercices spirituels* (1548) d'Ignace de Loyola, une *Vie par elle-même* (1588) de Thérèse d'Avila, la *Pratique de l'Oraison* (éditée en France en 1559) par Louis de Grenade, les *Méditations sur les mystères de notre sainte foi, avec la pratique de l'oraison mentale à leur sujet* (1605) de Luis de la Puente et finalement la *Pratique de la perfection* d'Alphonse Rodriguez. À propos des influences de l'École française de spiritualité, voir la synthèse de Marc Venard, « Les formes personnelles de la vie religieuse », dans Jean-Marie Mayeur et al. (dir.), *Histoire du Christianisme, des origines à nos jours*; tome 8, *Le temps des confessions (1530-1620/30)*, Paris, Desclée, 1992, p. 1002-1014.

¹⁵⁷ Louis Cognet, *Le crépuscule des mystiques...*, p. 19.

¹⁵⁸ Dom Pierre Miquel relevait dans son livre les différentes « tentations » de la mystique. Ce sont le *monisme* (prétention de ne faire qu'un avec Dieu), le *synchrétisme* (recherche d'un dénominateur commun de la divinité), *l'immédiatisme* (très fréquent chez les mystiques, c'est cette prétention à se passer d'intermédiaire ecclésiastique), *l'élitisme* (excès d'orgueil, mais aussi formation d'une élite de dévots visionnaires en un groupe « d'initiés ») puis enfin le *quiétisme* (tendance mystique où l'individu n'agit pas « de peur de contrarier Dieu »). Dom Pierre Miquel, *Mystique et discernement*. « Voici le moment d'avoir du discernement » (Ap. 13, 18), Paris, Beauchesne, 1997, p. 169-170.

Elisja Schulte Van Kessel, cherchèrent à isoler les mystiques plus efficacement, tout en les contrôlant « plus sévèrement par le biais de leurs confesseurs et directeurs spirituels¹⁵⁹ ». Lorsqu'un moine ou une moniale bénéficiait de visions ou de songes surnaturels répétés, les autorités religieuses intervenaient promptement afin d'en discerner l'origine et ensuite agir en conséquence.

Parmi les nombreux facteurs éventuels de désordre spirituel, nous en retrouvons un qui guettait particulièrement – mais pas exclusivement – les mystiques visionnaires qui cherchaient la connaissance de Dieu à travers leurs expériences surnaturelles : c'est ce que le clergé appelait à l'époque la *libido sciendi*, la curiosité.

Jusqu'au XVII^e siècle au moins, moralistes, confesseurs et directeurs spirituels percevaient la curiosité comme une attitude dangereuse et vaine, surtout chez les religieux et les religieuses pour qui Dieu devait être l'unique objet de méditation et d'oraison. Les moines et les moniales qui s'appliquaient à des lectures qui détournaient leur attention des prières, autrement dit tout ce qui les écartait de la contemplation de Dieu, étaient perçus alors comme des pécheurs en puissance. C'est ce que prétendaient les moralistes tel le jésuite Martin Formari qui affirmait en 1607 que la curiosité « est mauvaise si elle s'applique à des choses inutiles, en distrayant du nécessaire; si elle s'attache à quelque chose dont la connaissance n'est pas permise : *nempe a daemone*. Si elle n'a pas bonne fin, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu. Si, enfin, elle se montre dangereuse pour les créatures¹⁶⁰ ». En fait, tout le discours religieux de la période moderne véhiculait cette conception péjorative de la curiosité. À preuve, la célèbre possédée de Loudun, Jeanne des Anges, qui, dans son *Autobiographie*, avouait sa propension à la lecture d'ouvrages plus ou moins recommandés :

Quand je pense à la vie que j'y ai mené, je trouve que j'ai grand sujet de rougir devant Dieu et devant les hommes, pour les libertinages d'esprit dans lesquels je me suis laissée emporter. [...] J'ai donc passé ces trois années en grand libertinage, en sorte que je n'avais aucune

¹⁵⁹ Elisja Schulte Van Kessel, « Vierges et mères entre ciel et terre. Les chrétiennes des premiers Temps modernes », dans Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident, XVI^e-XVIII^e siècle, s.l.*, Perrin, 2002 [1991] (*Tempus*, 3), vol. 3, p. 202-203.

¹⁶⁰ Cité dans Muriel Verbeeck-Verhelst, « Magie et curiosité au XVII^e siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 83, 1-2, 1988, p. 366.

application à la présence de Dieu. Il n'y avait point de temps que je trouvasse si long que celui que la Règle nous oblige de passer à l'oraison; c'est pourquoi lorsque je trouvais quelque prétexte pour m'en exempter je l'embrassais avec affection sans me mettre en peine de la reprendre. Je m'appliquais à la lecture de toutes sortes de livres, mais ce n'était pas par un désir de mon avancement spirituel, mais seulement pour me faire paraître fille d'esprit et de bon entretien et pour me rendre capable de surpasser les autres en toutes sortes de compagnies.¹⁶¹

La curiosité alimentait l'orgueil et la fierté chez les religieux, qui étaient autant d'attitudes contraires à l'état monastique. Mais bien plus, ce « libertinage d'esprit » déplaçait le champ des connaissances hors de Dieu; en fait, il construisait « un espace considéré comme extérieur à l'espace de vérité [...]»¹⁶², un espace empli d'illusions, de fausses connaissances, ou tout du moins, d'un savoir vain pour eux. Selon le minime Pierre Nodé en 1578, un « volage esprit par trop curieux de nouveauté d'habis & de meurs, & qui pis est de religion » éloigne tout chrétien des « saintes ordo[n]e[n]ces de nostre Dieu, & de sa sainte Eglise, pour tracer les sentiers du Diable le sien & nostre ennemy¹⁶³ ». Une curiosité débridée ne pouvait qu'avoir des conséquences néfastes au salut car elle devenait un piège diabolique.

Dans leur cas, les visionnaires devaient absolument afficher une réserve à l'égard de toute forme de connaissances surnaturelles puisque la curiosité représentait pour eux, plus que chez le commun des mortels, un danger inhérent de l'illusion et de la tentation diabolique : ici se jouait la question de leur rédemption et de leur damnation. Dans l'esprit d'un démonologue ou d'un théologien en général, la curiosité envers un savoir caché menait potentiellement aux sciences occultes, aux pratiques divinatoires, et à la magie savante. Et derrière ces « arts » illicites, se profilait bien entendu l'ombre du diable. Ne l'oublions pas, les visions et les songes surnaturels apportaient à son bénéficiaire une forme de connaissance sur les choses

¹⁶¹ Jeanne des Anges, *Autobiographie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990 [1644], p. 64-65.

¹⁶² Sophie Houdard, « La Bible, le curieux et la vérité. Connaissance et scepticisme au XVI^e siècle », dans Nicole Jacques-Chaquin et Sophie Houdard (dir.), *Curiosité et Libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, vol.1, Éditions ENS, Fontenay-aux-Roses, s.d. (*Theoria*), p. 35.

¹⁶³ Pierre Nodé, *Declamation contre l'erreur execrable des maleficiers, sorciers, Enchanteurs, Magiciens, Devins, & semblables observateurs des superstitions: lesquelz pullulent maintenant couvertement en France: à ce que recherche, & punition d'iceux soit faicte, sur peine de rentrer en plus grands troubles que jamais. Plus les Articles & Erreurs touchant ceste matiere condamnez à Paris par la faculté de Theologie: avec une treschretie[n]e, & docte Preface faicte à ceste censure par M. Iehan Gerson: & les Docteurs de ladicte faculté*, à Paris, Chez Jean du Carroy imprimeur, 1578, 108 p.

cachées ou encore à venir. Vue sous cet angle, la frontière entre le mysticisme visionnaire et les sciences occultes s'amincissait radicalement aux yeux des autorités religieuses. Le visionnaire risquait-il alors d'être perçu comme un théurge, c'est-à-dire un invocateur d'esprits bénéfiques ou maléfiqes dans le but de leur soutirer un savoir de l'au-delà? C'est probable puisque la seule différence entre le mystique visionnaire et le théurge résiderait dans l'attitude à l'égard des révélations : ou il *subit* la manifestation surnaturelle en s'efforçant de demeurer réservé à son propos (il serait perçu alors comme un visionnaire), ou il *invoque* sciemment un être céleste ou chtonien pour acquérir un savoir illicite par des voies surnaturelles, ce qui était condamné par le clergé comme étant une pratique divinatoire¹⁶⁴.

En résumé, confesseurs et directeurs des âmes se devaient d'être avisés et clairvoyants lorsqu'ils déterminaient l'origine des manifestations surnaturelles de leurs dirigé(e)s. Car dans ce monde complexe des révélations surnaturelles, où la détermination de tous signes du divin et du diabolique, ou encore de la simple fantaisie ou folie, était chose complexe, ils risquaient non seulement de laisser les visionnaires les manipuler à leur guise, donc de voir leur autorité sapée, puis d'être entraînés infailliblement dans un cycle infernal où les conséquences pouvaient être désastreuses¹⁶⁵.

Conclusion

Les membres du clergé du II^e au XVII^e siècle avaient ainsi une perception très ambivalente des phénomènes visionnaires, regard oscillant entre leur approbation et

¹⁶⁴ Sur la théurgie, voir Jean Dupèbe, « 'L'Ars notoria' et la polémique sur la divination et de la magie », dans *Divination et controverse religieuse en France au XVI^e siècle*, Paris, École Normale Supérieure de Jeunes Filles, 1987 (*Cahiers V.L. Saulnier*, 4), p. 123-134.

¹⁶⁵ On se rappellera le cas de sœur Benedetta, religieuse italienne du XVII^e siècle, qui organisa, suivant les ordres du Christ lui-même, toute une cérémonie matrimoniale pour qu'elle puisse se marier à lui, devant une assistance nombreuse composée tant de religieuses que de laïcs. Ce ne fut qu'après une longue série d'enquêtes que les autorités chrétiennes décidèrent que les visions de Benedetta n'étaient finalement que des fantasmagories. Voir l'excellente étude de Judith C. Brown, *Sœur Benedetta, entre sainte et lesbienne. Toscane, XVII^e siècle*, [Paris], Gallimard, 1987 [1986] (*Bibliothèque des histoires*), 217 p. Ou encore, nous pensons aux célèbres cas de possession, notamment de Loudun qui mirent en émoi toute la France et dont les échos atteignirent même la cour du roi Louis XIII. Voir à ce propos Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, [Paris], Gallimard/Juliard, 1980 (coll. *Archives*), 345 p.

leur condamnation. Lorsque les membres du clergé croyaient qu'ils étaient issus de l'au-delà, ils leur octroyaient une valeur de connaissance transcendante et une aura de « sacralité ».

En ce sens, les visions et les songes appartenait intrinsèquement à l'imaginaire religieux médiéval et moderne, à un mode de perception de la réalité. Ils possédaient diverses fonctions, celles d'établir des rapports entre les puissances de l'au-delà et le monde d'ici-bas, de lier le passé et le présent à un avenir toujours menaçant et incertain, et enfin d'appréhender un savoir caché ou obscur pour le commun des mortels.

Néanmoins, en tant que modes de connaissance des choses surnaturelles, les songes, les visions, de même que les apparitions, aux yeux des ecclésiastiques, représentaient une menace évidente de perdition. Dans le monde médiéval et moderne où Satan rôdait toujours, le clergé dut adopter une attitude vigilante à l'égard du phénomène visionnaire et des dangers potentiels qu'il recelait lorsqu'il était vécu par les fidèles : en effet, cette surveillance suspicieuse envers toute expérience visionnaire est explicable par cette possibilité qu'avait le Malin de s'infiltrer par la voie des songes ou des visions pour tromper les hommes. D'où la nécessité, dès la fin de l'Antiquité et tout au long du Moyen Âge, de classer ces phénomènes surnaturels (tripartition des visions, typologies des songes, nature et actions des défunts en ce monde) de façon à déjouer les attaques diaboliques. Il en revenait donc au clergé de déterminer quelles visions étaient véritables ou non et de contrôler – en canalisant à son profit ou en éradiquant les déviances – tout « excès visionnaire » chez les fidèles. Pour ce faire, les autorités religieuses avaient recours au discernement des esprits, sorte de grille de lecture des phénomènes visionnaires.

Cette synthèse que nous venons de faire nous permettra de comprendre le regard que portèrent les missionnaires de Nouvelle-France sur les visions et les songes en général et dans l'œuvre évangélisatrice en particulier. En effet, il est indéniable qu'ils apportèrent avec eux cette perception ambivalente commune au clergé européen à propos du phénomène visionnaire, *épistémè* tributaire de cette

longue tradition ecclésiastique qui aura un impact sur la vie des religieux et des religieuses dans la colonie, sur leur façon d'appréhender la réalité coloniale, mais aussi sur l'évangélisation des Amérindiens.

2- Les visions et les songes chez les religieux et les religieuses de la Nouvelle-France

Introduction

Les missionnaires en Nouvelle-France provenaient d'une Europe déchirée spirituellement entre le catholicisme et le protestantisme, convaincue de la nécessité de rénover les mœurs du clergé et des fidèles, mais aussi persuadée d'être infestée par des ennemis invisibles (démons incubes et succubes, faunes et spectres maléfiques), et visibles (les sorciers, empoisonneurs, ensorceleurs, magiciens et devins).

Dans cette France confrontée aux peurs diaboliques et eschatologiques, les élites catholiques ressentaient « l'urgence de christianiser, convaincus que leur salut individuel passe par le salut collectif¹⁶⁶ ». Dès avant la clôture du concile de Trente, une « atmosphère de reconquête spirituelle¹⁶⁷ », pour reprendre l'expression de Bernard Dompnier, s'empara des membres de l'élite religieuse, de divers ordres religieux, anciennement et nouvellement fondés, et de groupuscules de dévots, tout à la fois pour ramener les dissidents protestants dans le giron de l'Église catholique, pour purifier une religion jugée trop superstitieuse et dénaturée dans les classes populaires, et pour christianiser les peuples des nouvelles colonies.

Les évangélisateurs des différents ordres religieux masculins et féminins qui traversèrent l'Atlantique dans la première moitié du XVII^e siècle¹⁶⁸ avaient une

¹⁶⁶ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions au XVII^e siècle (1600-1650)*, Paris, Fayard, 2003, p. 25.

¹⁶⁷ Bernard Dompnier, « Des anges et des signes. Littérature de dévotion à l'ange gardien et image des anges au XVII^e siècle », Geneviève Demerson et Bernard Dompnier (dir.), *Les signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e. Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme avec le concours du C.N.R.S.*, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université Blaise-Pascal, 1993 (fascicule 41), p. 219.

¹⁶⁸ Les principaux ordres religieux en Nouvelle-France au XVII^e siècle seront les récollets, les jésuites, les sulpiciens, les ursulines, et les hospitalières de Québec et de Montréal. Il y aura aussi une congrégation de séculières enseignantes à Montréal. Les récollets s'installèrent à Tadoussac le 15 mai 1615. C'était le Père Jacques Garnier de Chapouin, provincial de Saint-Denys, qui nomma, suivant la demande faite par Samuel de Champlain d'amener de France des missionnaires récollets, les quatre premiers missionnaires récollets pour venir évangéliser les Amérindiens. Ceux-ci furent donc Denis Jamet (supérieur de la mission), Jean Dolbeau, Joseph Le Caron et Pacifique Duplessis. Le Père Dolbeau évangélisa les Montagnais alors que le Père Le Caron partit pour la Huronie, située sur le littoral de la Baie Géorgienne. Les récollets Gabriel Sagard et Nicolas Viel arriveront en Nouvelle-France dès 1623. Peu de temps après leur arrivée, ils partirent aussi pour la Huronie. La prise de

mission qu'ils croyaient véritablement divine, celle de convertir les Amérindiens à la foi catholique. Ces connotations divines, surnaturelles, sacrées qu'ils attribuaient à leur mission au Nouveau Monde étaient issues de leur *épistémè*, de ce mode d'appréhension de la réalité qui faisait en sorte qu'ils étaient « prompts à déceler miracles et prodiges venant confirmer la vérité de leur enseignement; le catholicisme est alors en France dans une phase héroïque et baroque, où les *mirabilia* abondent, et les ouvrages de spiritualité reflètent eux aussi cette atmosphère¹⁶⁹ ».

Québec en 1629 par les frères Kirke força les récollets de retourner en France. Ils ne purent revenir en Nouvelle-France qu'en 1670 : ce seront Gabriel de la Ribourde, Hilarion Guénin, Simple Landon, Luc François, Anselme Bardou. Pour prêter main-forte à leurs confrères, Chrestien Le Clercq, Zénobe Membré, Louis Hennepin et Luc Buisset arrivèrent en 1675. Le Clercq remplacera le père Guénin chez les Micmacs jusqu'en 1685. Pour leur part, les jésuites seront affectés d'abord à l'évangélisation des Amérindiens de l'Acadie actuelle dès 1611. Les pères Pierre Biard et Ennemond Massé débarquèrent à Port-Royal le 21 mai 1611. Leur mission dans cette région s'arrêta brusquement en 1613 en raison de la prise de la jeune colonie par Samuel Argall. Les deux jésuites furent envoyés en Virginie, puis en Angleterre. Ils ne purent rejoindre la France qu'en 1624. Néanmoins, deux jésuites furent envoyés à Québec dès 1625. Ils collaborèrent avec les récollets jusqu'en 1629, année de la prise de Québec. En 1632, les jésuites purent revenir en Nouvelle-France alors que la Couronne britannique redonna la colonie à la France. Les membres de la *Compagnie de Jésus* qui évangéliseront les tribus algonquiennes et iroquoiennes, posséderont le monopole des affaires spirituelles dans la colonie jusqu'à la fin des années 1650. Leurs plus importants centres d'apostolats furent la Huronie (jusqu'à sa destruction en 1649) et l'Iroquoisie. Autre ordre religieux important en Nouvelle-France, la *Compagnie de Saint-Sulpice*, fondée à Paris par Jean-Jacques Olier en 1641, devint en 1657 propriétaire de l'île de Montréal. Dominique Galinier, Gabriel Souart, Antoine d'Allet de même que Gabriel de Queylus seront les premiers sulpiciens de la colonie. Non seulement seigneurs de Montréal, les sulpiciens se feront aussi pasteurs auprès des colons et missionnaires auprès des Amérindiens (mission du Kenté, mission de la Montagne, etc.). Mais il n'y eut pas seulement des ordres religieux masculins en Nouvelle-France. En effet, sous l'instigation de Madeleine de Chauvigny, dame de la Peltrie, les ursulines (Marie Guyart de l'Incarnation, Marie de Savonnières et Cécile Richer) débarquèrent à Québec le 1^{er} août 1639 où elles fondèrent un couvent. Elles avaient pour tâche d'enseigner aux jeunes Amérindiennes et aux Françaises le catéchisme, la lecture et l'écriture. Pour leur part, les hospitalières Mères Saint-Ignace, Saint-Bonaventure-de-Jésus et Saint-Bernard débarquèrent à Québec en même temps que les ursulines. Elles avaient pour tâche de soigner les Français et les Amérindiens malades ou blessés. Elles installèrent leur hôpital à Sillery. Aussi, un autre hôpital sera fondé ultérieurement à Montréal, sous l'instigation de madame de Bullion. Les trois premières hospitalières de Saint-Joseph, recrutées par Jeanne Mance, arrivèrent à Québec en 1659 et furent aussitôt envoyées à Montréal. Enfin, l'éducation des jeunes filles de Montréal reviendra aux *Filles séculières de la Congrégation*, constituée par la Champenoise Marguerite Bourgeoys en 1659. Sur l'histoire des communautés religieuses de la Nouvelle-France, voir par exemple Odoric Jouve (dir.), *Dictionnaire biographique des Récollets missionnaires en Nouvelle-France, 1615-1645-1670-1840*, s.l., Bellarmin, 1996, p. XXI-XL; Lucien Campeau, *La première mission des jésuites en Nouvelle-France (1611-1613) et Les commencements du Collège de Québec (1626-1670)*, Montréal, Bellarmin, 1972 (*Cahiers d'histoire des jésuites*, 1), 128 p.; *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada. Grandes figures de leur histoire*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, p. 3-28; Guy-Marie Oury, *Les ursulines de Québec, 1639-1953*, Sillery, Septentrion, 1999, 373 p.; Marcel Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. III, tomes 1 et 2, « La seigneurie de Montréal des Cent-Associés (1627-1663) », Montréal, Fidès, 1979, p. 343-480; Yvon Charron, *Mère Bourgeoys (1620-1700)*, Montréal, Beauchemin, 1950, 250 p.

¹⁶⁹ Bernard Dompnier, « Des anges et des signes... », p. 219.

Dans cette mentalité des religieux et des religieuses en Nouvelle-France encore teintée parfois de magisme, où le surnaturel imprégnait plusieurs facettes de l'existence, où les anges, les saints et les démons côtoyaient les hommes et les femmes du berceau au tombeau, la croyance aux songes et aux visions surnaturels était encore très vive. Plus qu'un genre narratif particulier, dévotionnel, édifiant, hagiographique, cette croyance représentait avant tout la manifestation sensible d'une expérience vécue avec le divin et le diabolique.

Il s'agira d'étudier dans cette deuxième partie les fonctions cognitives que les missionnaires de Nouvelle-France attribuaient aux visions et aux songes dans leur appréhension du réel. Comme nous le verrons, un dualisme fondamental que nous avons repéré dans la première partie de ce mémoire, marque ces représentations des manifestations visionnaires : les songes et les visions étaient conçus soit comme la voie du péril diabolique infiniment destructeur pour le salut des hommes et des femmes, soit *a contrario* comme « l'outil » de Dieu.

D'une part, nous analyserons en détail le type de relations que disent avoir vécu plusieurs religieux et religieuses avec les puissances diaboliques ou divines à travers l'expérience visionnaire en déterminant ce que ces manifestations représentaient pour eux. D'autre part, nous mettrons en relief ce que leurs visions et leurs songes signifient pour nous historiens, ce qu'ils peuvent nous apprendre sur leur mode de perception de la réalité.

2.1- Le péril diabolique

La rencontre du diable fait partie de l'itinéraire spirituel de plusieurs religieux et religieuses à l'époque moderne, notamment chez les mystiques. Il représente le péril ultime de tous les hommes et surtout des religieux qui œuvrent en ce monde uniquement pour la gloire de Dieu. Tant en Europe qu'en Nouvelle-France, Satan les attaquait sournoisement, relatent-ils, à travers leurs faiblesses. Non seulement se cachait-il au plus profond des forêts canadiennes ou encore dans le coin le plus obscur d'une cellule conventuelle, aussi résidait-il dans le cœur des hommes et des femmes, titillant la chair pour les incliner au péché, brouillant les repères de

l'imagination pour susciter diverses fantasmagories. Aussi était-il rusé et patient, ne surgissant qu'au moment le plus opportun pour inciter ses victimes à s'éloigner bien malgré eux de leur vocation évangélisatrice et les égarer dans les méandres de l'illusion ou de la folie¹⁷⁰.

En Nouvelle-France, les visions, les songes et les apparitions furent souvent présentés comme les moyens privilégiés de Satan pour exercer son empire et détruire l'œuvre d'évangélisation. Selon les missionnaires, non seulement incitait-il les Amérindiens à ne pas se convertir ou à apostasier la foi, mais aussi tentait-il de saper les progrès de la foi en Amérique en s'attaquant aux missionnaires eux-mêmes¹⁷¹.

Le jésuite Jean de Brébeuf¹⁷² expérimenta, nous dit-il, des visions horribles alors qu'il était en Huronie: « il m'a semblé voir une foule immense de démons, venant vers moi pour me dévorer, ou du moins me mordre. [...] Ceux qui étaient les premiers étaient semblables à des chevaux d'une grandeur inaccoutumée; mais leur crin était crépu et long comme celui du bouc et de la chèvre [...] »¹⁷³. Ou encore les démons le narguaient en se montrant à lui, créant chez le jésuite un sentiment de peur latente : Brébeuf aperçut quatre énormes chiens qui le surveillaient attentivement, assis « derrière le pignon de la maisonnette de Sainte-Marie » dont deux « estoient de poil fumé et deux couleur brun violet »¹⁷⁴. L'hospitalière Catherine de Saint-Augustin¹⁷⁵ vit pour sa part à ses côtés pendant la nuit, durant la traversée de

¹⁷⁰ Dominique Deslandres, « "Le Diable a beau faire..." ». Marie de l'Incarnation, Satan et l'*Autre* », *Théologiques*, 5, 1, 1997, p. 23-41.

¹⁷¹ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 438-439.

¹⁷² Jean de Brébeuf, prêtre et jésuite, fondateur de la mission huronne, est né à Condé-sur-Vire en Basse-Normandie le 25 mars 1593. Il entra au noviciat à 24 ans en 1617. Il partit de Dieppe en avril 1625 pour la Nouvelle-France et débarqua à Québec en juin de la même année. Il mourut le 16 mars 1649 torturé par les Iroquois. Il sera canonisé le 29 juin 1930 par Pie XI. René Latourelle, « Brébeuf, Jean de », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 1, [Sainte-Foy], Les Presses de l'Université Laval, p. 124-129.

¹⁷³ François Roustang (éd.), *Jésuites de la Nouvelle-France*, Desclée de Brouwer, 1961 (*Collection Christus*, 6), p. 129. « [...] visus sum mihi videre ingentem catervam demonum ad me venientem, ut me devorarent, aut saltem morderent [...]. Et hi quidem qui praeibant similes erant equis inconsuetae magnitudinis. Sed erant crine crispo et oblongo, tanquam hirci et caepellae ». Jean de Brébeuf, *Quelques grâces, Visions, Illustrations et autres remarques extraictes des manuscrits du Père Jean de Brébeuf*, dans Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae*, vol. 7, *Le témoignage du sang (1647-1650)*, Rome/Montréal, IHSI/Bellarmin, 1994, p. 476 (désormais *MNF*).

¹⁷⁴ Jean de Brébeuf, *ibid.*, p. 479.

¹⁷⁵ Catherine Simon de Longpré est née à Saint-Sauveur le Vicomte en Normandie le 3 mai 1632 de Jacques Simon sieur de Longpré et de Françoise Jourdan. Elle entra comme novice chez les

l'Atlantique vers la Nouvelle-France, un « gros dragon » dont la « gueule grande & ouverte sembloit me vouloir engloutir¹⁷⁶ ». L'ursuline Marie de l'Incarnation « frémit » lorsqu'elle aperçut au pied de son lit à Tours, dans une apparition soudaine, un démon qui lui « tira sa langue longue et épouvantable¹⁷⁷ ».

Mais Satan fait plus que de simples apparitions pour se moquer des religieux ou pour leur rappeler les risques de damnation, il les tente par des manifestations visionnaires les plus variées afin de les inciter au péché.

Alors que les hospitalières de Québec reçurent un panier de citrons qu'elles partagèrent entre elles, Catherine de Saint-Augustin s'abstint d'en manger ressentant à leur vue une tentation étrange qu'elle ne jugeait pas naturelle. Or, la « nuit suivante nous dit-elle, trois jeunes hommes assez bien-faits, vêtus de robes longues [...] entrèrent dans nôtre chambre : le 3^e marchoit au milieu, tenant entre ses bras un panier fort bien travaillé, rempli de parfaitement beaux citrons, ils le posèrent sur la table tout vis à vis de moy, & furent environ un quart-d'heure sans me rien dire. Ils me donnoient le temps de considérer un si beau fruit ». La vue et l'odeur aguichantes des citrons éveillèrent en Catherine les penchants sensuels contre lesquels elle luttait pour éviter le péché : « l'odeur en étoit excellente & reveilloit en moy le desir d'en manger, m'assurant que Dieu étoit content de la privation du jour precedent, qu'ils étoient venu de sa part; & que je n'eusse aucun doute¹⁷⁸ ». Mais pourtant, la religieuse s'obstina à ne pas en manger. Enragé devant son entêtement, l'un des

hospitalières à Bayeux le 7 octobre 1644, établissement fondé par la Mère Marie de Saint-Augustin, une « parente maternelle » de Catherine. Poussée par un désir « de souffrir & d'entreprendre pour l'amour de Dieu & le salut des âmes, tout ce qui pourroit se présenter à son courage & à son zèle », elle prit la résolution de quitter la France pour venir aider les missionnaires à l'évangélisation en Nouvelle-France. Catherine de Saint-Augustin, accompagnée de la Mère de l'Assomption (de Dieppe) et Mère Jeanne de Sainte-Agnès, s'embarqua pour la Nouvelle-France le 27 mai 1648. Le navire accosta à Québec le 19 août 1648. Elle y mourut le 8 mai 1668. Paul Ragueneau, *La vie de la Mère Catherine de Saint-Augustin, Religieuse hospitalière de la miséricorde de Québec en la Nouvelle-France*, à Paris, Chez Florentin Lambert, 1671, p. 16-46; Marie-Emmanuel Chabot, « Simon de Longpré, Marie-Catherine de », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 1..., p. 622-624.

¹⁷⁶ Paul Ragueneau, *La vie de la Mère Catherine de Saint-Augustin, Religieuse hospitalière de la miséricorde de Québec en la Nouvelle-France*, à Paris, Chez Florentin Lambert, 1671, p. 47 (référence désormais identifiée *Vie*).

¹⁷⁷ Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques (Tours-Québec)*, vol. 2, Albert Jamet (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1985 [1929-1930], p. 179-180 (références désormais identifiées *ESH 1633* et *ESH 1654*).

¹⁷⁸ Paul Ragueneau, *Vie*, p. 87.

hommes présents dans la cellule, qui était en fait un démon, la frappa violemment. C'est à ce moment que toute la mascarade diabolique s'évanouit en laissant une puanteur insupportable dans la chambre.

Résister aux « assauts de l'ennemi » ne semblait pas chose aisée comme le laisse entendre Marie de l'Incarnation : « [...] mon imagination me faisait tant d'horreur qu'à peine osais-je penser à aucune chose, tant sainte et juste qu'elle eût pu être, que mon ennemi n'en prît occasion de me donner de mauvaises pensées et des mouvements déréglés¹⁷⁹ ». Le diable multipliait les ruses non seulement pour profiter des faiblesses des missionnaires mais aussi en obscurcissant la réalité de façon à leur faire confondre le faux et le vrai : les « démons brouillent tellement toutes les idées de la même personne, nous rappelle le jésuite Paul Ragueneau, qu'ils luy [Catherine de Saint-Augustin] empêchent de réfléchir sur les actes surnaturels qu'il opère en son cœur de foy, d'espérance, de charité, & autres actes semblables de vertu [...] »¹⁸⁰. Satan, aux dires des missionnaires, est passé maître dans l'art de créer des illusions; aux « âmes simples », il leur fait « prendre le faux pour le vrai, et leur faisant croire que ce qui est vrai est faux¹⁸¹ ». Quant à l'ursuline Marie de Saint-Joseph¹⁸², Paul Lejeune affirmait que le diable lui présenta à l'esprit toutes les raisons pour lesquelles elle ne devait entreprendre ce voyage en Nouvelle-France : non seulement la tenta-t-il, mais aussi effaça-t-il « de sa mémoire toutes les réparties que Dieu luy avoit suggérez. Il réveille toutes les tendresses qu'elle avoit pour une mère qui jamais ne se lassoit de la voir et de l'aimer¹⁸³ ». Selon Ragueneau, les démons « sont apparus souvent [à Catherine de Saint-Augustin] dans l'apparence de Jesus-Christ, de la sainte

¹⁷⁹ Marie de l'Incarnation, *ESH* 1633, p. 337.

¹⁸⁰ Paul Ragueneau, *Vie*, p. 136.

¹⁸¹ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Guy-Marie Oury (éd.), Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, Lettre CIII, *De Québec, à une Dame de ses amies*, 27 août 1647, p. 305 (désormais identifiée *Correspondance*).

¹⁸² Marie de Saint-Joseph, ursuline de Québec, est née au château de Saint-Germain en Anjou le 7 septembre 1616. Elle entra chez les ursulines de Tours à l'âge de 14 ans. Elle s'embarqua aux côtés de Marie de l'Incarnation pour la Nouvelle-France en 1639. Elle mourut à Québec le 4 avril 1652. Marie-Emmanuel Chabot, « Savonnières de la Troche, Marie de, dite Marie de Saint-Joseph », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 1..., p. 617-618.

¹⁸³ Paul Lejeune, « Relation de 1652 », *MNFVIII*, p. 348.

Vierge, de l'Ange-Gardien, de son Conducteur celeste le Pere de Brebeuf, de ses Directeurs & Confesseurs, pour la surprendre enfin, s'ils eussent pû [...] ¹⁸⁴ ».

Bien que déjà présent dans la littérature chrétienne dès l'Antiquité tardive, ce caractère versatile, insidieux et polymorphe du diable s'accroît dans le discours mystique aux XVI^e et XVII^e siècles¹⁸⁵; en effet, Satan ne pouvait-il pas prendre la forme des saints ou, comme l'affirmait saint Paul lui-même, l'aspect d'un ange de lumière¹⁸⁶? Comme l'écrit Laura Verciani, les « visions de cet ordre représentent le triomphe de la stratégie diabolique, confirmant l'énorme dangerosité d'un esprit malin qui se présente sous l'aspect de personnages familiers en qui le sujet a toute confiance¹⁸⁷ ». Ces visions équivoques, fréquentes chez l'hospitalière de l'Hôtel-Dieu de Québec, servaient à lui faire perdre tous ses points de repère qui, habituellement, lui permettaient de déterminer les bonnes et les mauvaises visions. Tous les signes du divin et du démoniaque semblaient subitement se dissoudre ou se confondre:

C'est moy, affirmait malicieusement le diable à l'hospitalière, qui suis le destructeur de la gloire de Dieu : J'ay bien fait jouter tantôt ton imagination, je me ris de ta credulité. C'est moy qui t'ay fait voir ce que tu penses venir de Dieu : Qui es tu, pour que Dieu se soucie de toy? Crois tu avoir aucun merite? C'est un abus? S'il étoit ainsi que tu te le persuades, il faudroit dire que Dieu, qui connoît tout & ne se peut tromper, se tromperoit; puisqu'il est vray que tout ce qui arrive, c'est causé & te vient par mon ordre. Ainsi ne desirant pas que tu sois plus longtemps trompée, je t'en avertis, afin que tu découvres l'erreur où tu es? ¹⁸⁸

Catherine de Saint-Augustin et bien d'autres religieux en Nouvelle-France véhiculaient consciemment ou non ce discours séculaire sur la duplicité diabolique et sa façon d'attaquer l'imagination du visionnaire¹⁸⁹. Les visions et les songes

¹⁸⁴ Paul Ragueneau, *Vie*, p. 229-230.

¹⁸⁵ Laura Verciani, *Le moi et ses diables. Autobiographie spirituelle et récit de possession au XVII^e siècle*, Arlette Estève (trad.), Paris, Honoré Champion, 2001 (*Lumière classique*, 33), p. 54.

¹⁸⁶ Nombreux furent les théologiens, directeurs spirituels, démonologues et missionnaires à reprendre cette argumentation de saint Paul. Voir notamment, Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, François Courel, s.j. (éd. et trad.), s.l., Desclée de Brouwer, 1960 (*Collection Christus*, 5), p. 175; Paul Ragueneau, *Vie*, p. 10.

¹⁸⁷ Laura Verciani, *Le moi et ses diables...*, p. 54.

¹⁸⁸ Paul Ragueneau, *Vie*, p. 114-115. Chez Catherine de Saint-Augustin, les visions diaboliques sont très nombreuses, notamment celles où le diable prend des formes divines pour tromper. Pour d'autres exemples, voir entre autres les visions d'une fausse religieuse (p. 168-170), d'un faux ange (p. 230-231; 234-235) puis d'une fausse vierge Marie (p. 230-231).

¹⁸⁹ « Notez qu'en ces rencontres les démons font une vive impression dans l'imagination de la personne qu'ils obsèdent, qu'elle croit y consentir pleinement, quoy qu'elle n'y consente pas [...] ». Paul Ragueneau, *Vie*, p. 135.

devenaient une sorte de labyrinthe tortueux où les religieux tentaient d'éviter les chausse-trappes et où l'identification de toute machination diabolique devenait délicate, voire impossible¹⁹⁰.

Enfin, les armes ultimes – et sans doute les plus spectaculaires – que l'ange des ténèbres utilisait pour damner les hommes étaient la possession et l'obsession¹⁹¹. En Europe à la même époque, nombreux furent les ordres religieux à diffuser dans les milieux ecclésiastiques des chroniques où foisonnèrent des récits étranges de diableries à l'ombre des couvents¹⁹². Bien sûr, nous ne retrouverons pas en Nouvelle-France de cas ayant l'ampleur des événements de Louviers ou de Loudun; en fait

¹⁹⁰ Dans sa quatrième règle, Ignace de Loyola affirmait : « C'est le propre de l'ange mauvais, qui se transforme en ange de lumière, d'aller d'abord dans le sens de l'âme fidèle, et de l'amener finalement dans le sien. C'est-à-dire qu'il propose des pensées bonnes et saintes, en accord avec l'âme juste, et ensuite, peu à peu, il tâche de l'amener à ses fins en entraînant l'âme dans ses tromperies secrètes et ses intentions perverses ». Ignace de Loyola, *Exercices spirituels...*, p. 175. Voir Jean-Pierre Camus, *La théologie mystique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003 [1640] (*Atopia*), p. 159.

¹⁹¹ Plusieurs religieux et religieuses au XVII^e siècle (comme Marie de l'Incarnation par exemple) ne faisaient pas vraiment la distinction entre la possession et l'obsession diaboliques. Pourtant, les théologiens et les directeurs spirituels ne considéraient pas ces deux termes comme étant la même chose. Paul Ragueneau en fait la distinction : « La possession est une operation maligne, par laquelle le diable se rend maître des puissances de l'homme, jusques à luy ôter la reflexion & la liberté, & à parler & répondre personnellement par sa bouche. En sorte que la différence qu'il y a entre obsession & possession, est que le diable dans la possession répond personnellement par la bouche de la personne possédée : mais lorsqu'il obsède, il peut bien produire quantité d'autres effets qui se trouvent en ceux qu'il possède; mais non pas parler par la bouche de celui qui est simplement obsédé, ny répondre en sa propre personne, en le privant de l'usage de la raison & de la liberté ». Paul Ragueneau, *Vie*, p. 172. Le théologien du XVII^e siècle Pierre de Bérulle affirmait que dans l'acte de possession, l'ange des ténèbres « veut désunir le corps d'avec l'âme et l'âme d'avec Dieu qui est sa vie et son principe ». Il est clairement dit que le démon ne peut agir dans l'âme, mais peut l'attaquer de façon indirecte : « Et encore agit-il ici avec une âme non seulement investie, mais aussi désarmée en tant qu'il [le diable] lui a soustrait ses armes défensives, c'est-à-dire les actes intérieurs desquels le ressort est aux facultés que l'ennemi occupe, au lieu que parmi les autres combats, l'âme a toujours l'usage et la liberté de ses fonctions pour se défendre ». Pierre de Bérulle, « Le traité des Énergumènes », dans Michel Dupuy (éd.), *Œuvres complètes*, vol. 6, s.l., Oratoire de Jésus-Les Éditions du Cerf, 1997, p. 99-100. Or l'obsession n'est qu'un ensemble d'actions que posait le diable sur les aspect physiques : « souvent dans l'obsession les démons impriment des sentimens de douleur sur le corps de la personne, & donnent encore d'autres sensibles marques de leur presence; ayant coûtume de faire beaucoup de bruit, de frapper de terreur, de donner des tortures dans les entrailles, ou dans les nerfs; y causer des pesanteurs & des obstructions fort penibles; d'y faire même naître des maladies [...] ». Paul Ragueneau, *Vie*, p. 173.

¹⁹² Geneviève Reynes, *Couvents de femmes. La vie des religieuses contemplatives dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles*, [Paris], Fayard, 1987, p. 174.

nous disposons d'un seul cas précis de possession diabolique de la Nouvelle-France, celui de Barbe Hallay¹⁹³, une jeune servante du sieur Giffard.

Ce serait vers la fin de l'année 1660 que les autorités religieuses, notamment M^{gr} de Laval, soupçonnèrent le meunier Daniel Vuil d'être un sorcier et d'avoir ensorcelé la jeune Barbe Hallay. Ce maléfice dégénéra rapidement en obsession puis en possession diabolique vers le mois de décembre de la même année. Paul Ragueneau affirmait que le « lieu de sa demeure [...] en étoit tellement infesté [de démons], que l'on voyoit les pierres voler de tous côtes, jettés par des mains invisibles, sans blesser qui que ce soit [...]. On y voyoit journellement des bouleversemens & des tintamarres épouvantables, sans qu'il en parût aucune cause sensible ». Aussi Barbe Hallay eut-elle de nombreuses visions angoissantes : elle « voyoit les démons qui luy apparoissoient sous diverses formes d'hommes, de femmes, d'enfans, de bêtes, & de spectres d'enfer, & qui enfin parlèrent par sa bouche, & qui souvent aussi se faisoient entendre d'une voix intelligible, sans qu'il parût qu'ils se servissent des organes de la possédée¹⁹⁴ ». Les exorcismes des pères jésuites se révélèrent totalement inefficaces¹⁹⁵. Mgr de Laval envoya la jeune Hallay à l'Hôtel-Dieu sous la garde de Catherine de Saint-Augustin. Dès ce moment, les événements prirent une tournure pour le moins particulière.

Enfermer Barbe Hallay dans un milieu clos comme l'était la chambre qui jouxtait le couvent des hospitalières attestait un besoin de soustraire la possédée au sorcier qui lui apparaissait la nuit. Mais bien plus qu'une claustration, il s'agissait de sectionner le lien qui s'était établi entre la possédée et les démons, tâche qui revenait à Catherine de Saint-Augustin semble-t-il. Accompagnée de la Mère Agnès-de-Saint-Paul¹⁹⁶, Catherine serait restée auprès de la possédée nuit et jour pendant deux ans

¹⁹³ Barbe Hallay est née à Paris (la date est inconnue). Elle était la fille de Jean-Baptiste Hallay et de Mathurine Vallet. Elle se maria à Québec le 4 novembre 1670 à Jean Carrier. Voir Hubert Charbonneau et Jacques Légaré (dir.), *Répertoire des actes de baptême, mariage, sépulture et des recensements du Québec ancien*, vol. 1, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1980.

¹⁹⁴ Paul Ragueneau, *Vie*, p. 164.

¹⁹⁵ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre CXCVI, *De Québec, à son Fils*, septembre 1661, p. 668.

¹⁹⁶ Jeanne Thomas, dite mère Agnès-de-Saint-Paul, née à Vannes en Bretagne, décéda à l'Hôtel-Dieu de Québec le 4 juillet 1692. Louis Pelletier, *Le clergé en Nouvelle-France. Étude démographique et répertoire biographique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1993 (*Démographie canadienne*), p. 258.

pour empêcher les démons de l'assaillir. Or les esprits maléfiques s'acharnèrent sur l'hospitalière par de nombreuses apparitions. Aussi, ils eurent bientôt recours à la violence physique :

Les démons, affirmera Marie de l'Incarnation, enragez de ce que cette Mère gardoit avec tant de soin la pureté de cette fille, lui apparoissoient en des formes hideuses et la battoient outrageusement. Les plaies et les murtrissures qui lui restoient sur le corps monroient assez que c'étoient des réalitez et non pas des illusions. Son Confesseur [Le jésuite Pierre Chastellain] m'a dit lui avoir veu une fois le bras noir comme de l'ancre[sic] des coups qu'elle avoit reçus. Elle souffroit tout cela généreusement sans rien diminuer de sa charité, sans se plaindre, sans en rien dire même à sa Communauté de crainte de l'effraier.¹⁹⁷

La religieuse, paraît-il, dut même enfermer à quelques reprises la possédée dans un sac qu'elle cousît afin de la protéger des démons¹⁹⁸. C'est dans cette suite de veilles tumultueuses auprès de Barbe Hallay que s'effectua, selon les rares sources qui nous sont parvenues à ce sujet, un phénomène pour le moins inhabituel : un transfert des démons d'une personne à l'autre. En effet, Catherine de Saint-Augustin aurait libéré le corps de la possédée en enfermant progressivement les démons en elle¹⁹⁹. C'est précisément à partir de ce moment que la période de persécution diabolique aurait commencé pour la religieuse et qui ne se terminera qu'à son décès en 1668²⁰⁰.

Les cas d'obsessions diaboliques furent relativement plus fréquents en Nouvelle-France. Avant même son arrivée dans la colonie, au même moment que les affaires de Loudun, Marie de l'Incarnation connaîtra l'obsession démoniaque au

¹⁹⁷ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre CCXXXVIII, *De Québec, à son Fils*, 7 septembre 1668, p. 814.

¹⁹⁸ « La Révérende Mère Agnès de saint Paul accompagnoit cette Mère dans ces nuits si pénibles et quelques fois elles étoient obligées de coudre cette fille dans un sac pour la mettre à couvert des importunités pressantes de ce Magicien [...] ». Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre CCLXIII, *De Québec, au P. Poncet*, 17 septembre 1670, p. 887.

¹⁹⁹ Voir à ce sujet, Ghislaine Boucher, *Dieu et Satan dans la vie de Catherine de Saint-Augustin (1632-1668)*, Tournai-Montréal, Desclée & Cie-Bellarmin, 1979 (*Hier-Aujourd'hui*, 21), p. 30 et 120.

²⁰⁰ À ce sujet, Guy Laflèche prétend que Catherine de Saint-Augustin « était folle ». Il affirme qu'elle « était victime de schizophrénie ou de psychose légère qui, mal soignée, s'est vite transformée en paraphrénie fantastique (catégorie de l'obsession) ». Guy Laflèche, « Peut-on canoniser une folle? », *La Libre Pensée*, 10, 1989, p. 25. Ghislaine Boucher quant à elle ne partage pas du tout cette thèse. Ghislaine Boucher, *Dieu et Satan dans la vie de...*, p. 10. Dans un autre ouvrage, Laflèche va jusqu'à faire reposer la responsabilité de la « folie » de Catherine de Saint-Augustin et de Barbe Hallay sur la « spiritualité maladivement orientée vers les manifestations sensibles de l'au-delà » de l'évêque François de Laval et de Jérôme Lalemant. Guy Laflèche, *Les saints martyrs canadiens*, vol. 2, Laval, Singulier, 1989, note 17, p. 211-212.

couvent de Tours²⁰¹. Et que dire de Catherine de Saint-Augustin si ce n'est qu'elle fut constamment tourmentée des démons?

Dans les cas de possession et d'obsession, le corps de la religieuse devient le terrain des luttes cosmiques du bien et du mal. Pendant une nuit, Marie de l'Incarnation sentit soudainement une force se glisser en son corps (« dans mes os, dans les moelles et dans les nerfs »), et qui la paralysa. Or une seconde puissance occulte, divine celle-ci, s'infiltra en elle pour combattre vigoureusement le premier esprit envahisseur : « ayant bien pâti, je sentis en moi une force et vigueur si puissante, comme si c'eût été un autre esprit, se battre et lutter contre cet autre, qu'en moins de rien il l'eut brisé et anéanti. Lors, je demeurai libre²⁰² ».

Pour sa part, Catherine de Saint-Augustin subira une longue période d'obsession diabolique où les démons, bien malgré elle, s'imposeront « & interieurement, & exterieurement²⁰³ ». Comme pour Jean de Brébeuf, le diable narguait à tous moments la religieuse : « [...] comme je m'approchois de la grille où nous Communions, j'eus peine à y aborder, & je vis en dehors de chaque côté de la

²⁰¹ « En ce temps-là, l'on eut nouvelle des possessions arrivées à nos Mères de Loudin[sic] : ce qui me touchait d'une grande compassion et haine contre le diable de ce qu'il était si hardi d'avoir osé s'approcher et vexer ainsi les servantes de Dieu, lequel je priaïis fréquemment pour ces pauvres affligées. Une nuit entre autres, comme je visitais sur la minuit ma maîtresse des novices qui était malade, je me souvins, passant par le dortoir, de faire quelque hommage et prière à la très sainte Trinité par l'entremise de la très sainte Vierge, et, pour faire dépit au diable, de dire des prières vocales à ce sujet : ce que je fis. À mon retour, je ne fus pas plus tôt sur ma couche – je n'avais pas de chandelle – qu'il se présenta à mon imagination un spectre horrible, en forme humaine, que je voyais aussi clairement qu'en plein jour, quoique j'eusse les yeux fermés. Il avait un visage long, tout plombé et bleuâtre, les yeux gros et plus qu'un bœuf, qui, pour se moquer de moi, me tira sa langue longue et épouvantable, et avec une grimace et un hurlement que je crus qui avait été entendu de tous les dortoirs. À l'abord, je frémis, mais ayant fait le signe de la croix sur moi, je lui tournai le dos et n'eus plus cette représentation. Je m'endormis fort posément jusqu'au matin, que je fus trouver ma supérieure pour lui dire tout ce qui s'était passé et si elle n'avait rien entendu de ce hurlement : sa cellule était au-dessous de la mienne. Elle me dit que non, mais qu'elle avait souffert de grandes peines et inquiétudes toute la nuit. En une autre nuit, que j'entendais encore des sœurs marcher par le dortoir, tout d'un coup j'expérimentai en mon corps que ce malin esprit s'était glissé dans mes os, dans les moelles et dans les nerfs, lequel me voulait détruire et anéantir. Je me trouvai en une extrême peine, car je ne pouvais me remuer ni appeler personne. Cela dura assez longtemps. Lors, ayant bien pâti, je sentis en moi une force et vigueur si puissante, comme si c'eût été un autre esprit, se battre et lutter contre cet autre, qu'en moins de rien il l'eut brisé et anéanti. Lors, je demeurai libre. Lorsque la Révérende Mère Prieure des Ursulines de Loudin passa chez nous, à Tours, je lui communiquai cela. Elle me dit que souvent le diable faisait chose semblable à leurs exorcistes. Jamais depuis ce temps-là, cela ne m'est arrivé ». Marie de l'Incarnation, *ESH 1654*, p. 179-180.

²⁰² *Ibid.*, p. 180.

²⁰³ Paul Ragueneau, *Vie*, p. 202.

grille, un gros crapau qui avoit la gueule beante, comme attirant l'air & voulant empêcher l'Hostie de passer outre²⁰⁴ ». Ou encore : « Quand je fus à la sainte Communion je vis un petit Maure à main gauche du Prêtre, lequel souffloit sur le Ciboire, & faisoit soulever les Hosties : il excitoit en moy de grands mouvemens de colere & d'impatience²⁰⁵ ». Aussi les démons la battaient cruellement pour la punir de sa constance et de sa persévérance dans la foi. Mais plus que par des actions directes, physiques, les démons agissaient davantage en elle afin de la fléchir à leur volonté. L'intériorité de l'hospitalière était un peu comme une forteresse assiégée de toutes parts par un ennemi audacieux, rusé et implacable. Elle affirmait, à propos des démons, que « leur nombre est augmenté, & leur pouvoir plus grand; & assez souvent je m'en trouve si investie, que je suis comme une personne qui est prise de toutes parts, laquelle ne sçait par quel côté s'échaper & se sauver [...] ». Mais déjà l'ennemi s'infiltrait à travers chacune des interstices, l'investissant inexorablement : « d'autrefois *je les sens comme me remplissant* [...] »²⁰⁶. L'intériorité de la mystique est en quelque sorte un vase dans lequel s'infiltrèrent les puissances de l'au-delà, tant divines que démoniaques, elle est cet « itinéraire vers le centre de soi-même, où Dieu peut habiter, que les diables peuvent tourmenter [...] »²⁰⁷. L'âme est assiégée, et ce corps, que la religieuse tente de contrôler, d'en réfréner sinon détruire les désirs et les passions, donc de rejeter les forces impures que les démons tentent d'aiguiller vers un penchant potentiellement destructeur pour le Moi, représente l'ultime champ de bataille où les forces contraires s'affrontent, mais où, généralement la mystique – du même coup Dieu – sort gagnante de l'épreuve.

Mais pourquoi les religieuses expérimentaient-elles souvent l'obsession ou parfois la possession? Quelle était la raison pour laquelle, dans la logique des ecclésiastiques d'Ancien Régime, Dieu permettait de telles actions diaboliques? L'explication avancée au XVII^e siècle faisait de ces phénomènes complexes une phase sinon primordiale, du moins nécessaire à la sainteté : « [...] il ne se faut pas

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 224.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 226.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 201-202 (nous soulignons).

²⁰⁷ Sophie Houdard, « De l'exorcisme à la communication spirituelle : le sujet et ses démons », *Littératures classiques*, 25, 1995, p. 199.

étonner que Dieu permette quelquefois que des Ames tres-saintes soient livrées de la sorte en la puissance des démons, qui en voulant leur nuire, *aident* à leur sainteté²⁰⁸ ». Ragueneau affirme ici que les tentations diaboliques représentaient une forme de purification spirituelle fondamentale chez les mystiques, un parcours obligé, nécessaire et inévitable pour atteindre la sainteté.

2.2- Visions et songes divins

Il arrivait fréquemment que les visions et les songes surnaturels qui assaillaient les visionnaires émanaient de Dieu ou de ses émissaires (anges, saints, défunts). Dans la présente section, nous nous pencherons plus précisément sur les différentes fonctions que les missionnaires pouvaient attribuer aux manifestations visionnaires divines, notamment d'annoncer la vocation du missionnaire.

2.2.1- « C'est à moi qu'il vient!²⁰⁹ » : songes et visions de *vocation*

Les écrits missionnaires de la Nouvelle-France montrent les évangélisateurs comme des soldats du Christ qui, à un moment précis de leur vie, sont choisis par Dieu afin de revêtir un nouvel état, pour réaliser un dessein surhumain. Ce que nous avons convenu d'appeler visions ou songes de *vocation*, c'est un appel de Dieu à changer de vie pour la lui consacrer exclusivement. En ce sens, ce type de visions ou de songes représente explicitement un point de rupture dans le cours normal de la vie du religieux ou de la religieuse : la divinité en effet exige d'eux une métamorphose, un véritable sacrifice de leur liberté pour ne devenir que l'instrument de Ses desseins dans le monde.

Dans les biographies des mystiques et des saints du XVII^e siècle, Dieu surgit soudainement dans la vie du futur missionnaire : « [...] je n'avais qu'environ sept ans, écrivit Marie de l'Incarnation, qu'une nuit, en mon sommeil, il me sembla que j'étais dans la cour d'une école champêtre, avec quelqu'une de mes compagnes, où je

²⁰⁸ Paul Ragueneau, *Vie*, p. 173 (nous soulignons).

²⁰⁹ Marie de l'Incarnation, *ESH 1654*, p. 46.

faisais quelque action innocente. Ayant les yeux levés vers le ciel, je le vis ouvert et Notre Seigneur Jésus-Christ, en forme humaine, en sortir et qui par l'air venait à moi [...] ». Dieu avait déjà choisit celle qui agirait dans le monde en son nom : « C'est à moi qu'il vient! », cria-t-elle à l'une de ses compagnes. Le Christ, « le plus beau de tous les enfants des hommes », l'embrassa en lui posant une simple question : « Voulez-vous être à moi ? ». La réponse, évidente, ne tarda pas : « Je lui répondis : 'Oui'²¹⁰ ». Ainsi, le destin de Marie de l'Incarnation se trouvait soudainement marqué, comme pour la vie de centaines de saints et de mystiques pendant le Moyen Âge et l'Époque moderne, d'un sceau divin²¹¹.

L'expérience visionnaire de *vocation* surgit bien souvent durant l'enfance des mystiques et des saints comme dans le cas de Marie Guyart²¹², bien que ce n'est pas toujours le cas. Jean de Brébeuf n'aurait eu ses premières visions de *vocation* qu'en 1640 semble-t-il : « La veille de mon entrée en retraite [spirituelle], après l'examen, pendant que je me confessais et ensuite pendant que je faisais ma pénitence, deux soleils apparurent, dardant une lueur immense, entre lesquels se trouvait une croix dont les bras, le haut et le bas semblaient être de la même grandeur [...]. Alors à ce moment là *j'ai senti intérieurement que j'étais appelé à la croix et à la mortification*²¹³ ». Par ce phénomène surnaturel, Dieu signifiait à Brébeuf ce pour quoi il était destiné : le martyre.

²¹⁰ Marie de l'Incarnation, *ESH 1654*, p. 46-47.

²¹¹ Voir à ce propos l'article de Chantal Théry, « Chemins de traverse et stratégies discursives chez Marie de l'Incarnation », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), p. 301-316.

²¹² Bien souvent, la vocation chez les mystiques, les saints et les saintes est connue par leurs proches durant leur enfance, ou parfois avant même leur naissance. Dans ce dernier cas, un ange, un saint, voire la Vierge elle-même peuvent apparaître à la mère durant la grossesse. Voir à ce propos le chapitre 1 du livre de Donald Weinstein et Rudolph M. Bell, *Saints & Society. The Two World of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1982, p. 19-47.

²¹³ François Roustang (éd.), *Jésuites de la Nouvelle-France...*, p. 130 (Nous soulignons) « *Pridie quam inciperem exercitia, sero post examen inter confitendum et postea peragendo poenitentiam, apparuerunt mihi duo soles summo fulgore coruscantes, in quorum medio erat crux, cuius brachia, altitudo et profunditas videbantur esse eiusdem magnitudinis. [...] Tunc tempore sensi interius me vocari ad crucem et mortificationem* ». Jean de Brébeuf, *Quelques grâces, Visions, Illustrations et autres remarques extraictes des manuscrits du Père Jean de Brébeuf, MNFVII*, p. 477. Aucun écrit du Père Brébeuf ne laisse entendre qu'il aurait bénéficié d'un songe ou d'une vision de *vocation* pendant son enfance.

Jérôme Le Royer de la Dauversière (1597-1659) bénéficia aussi d'une vision de *vocation* lorsqu'il pria à l'église Notre-Dame de Paris en 1630, recevant l'ordre de la Sainte-Famille de fonder un couvent d'hospitalières à Ville-Marie²¹⁴.

L'ursuline Marie de Saint-Joseph ne reçut l'appel divin qu'en 1638; elle se vit pendant un songe dans une place parsemée de boutiques « remplies de tous les instruments de la vanité, nous rapporte sa biographe Marie de l'Incarnation, où les gens du monde ont coutume de se prendre et de perdre ». Y cherchant son chemin, elle vit un étendard sur lequel était écrit des mots dans une langue inconnue. Elle entendit aussi ces paroles : "C'est par nous que tu seras sauvée" ». La conclusion qu'en tire sa biographe en 1652 sur ces voix mystérieuses est que, quoiqu'elle « ne connût point les Sauvages qui l'avoient préservée des dangers où elle s'étoit trouvée, et qu'elle ne pensât point actuellement au Canada, *Dieu néanmoins disposoit secrètement son cœur et son esprit, pour y aller consumer sa vie* au service de ces âmes abandonnées, quand l'occasion s'en présenteroit²¹⁵ ». Le songe présente ici la double fonction d'annoncer la vocation de la religieuse et de dévoiler le moyen d'atteindre la rédemption (« C'est par nous que tu seras sauvée »).

Bien entendu, les desseins qu'a Dieu sur les visionnaires ne sont pas toujours intelligibles ou transparents *a priori*; parfois, quelques autres songes ou visions surviennent subséquemment dans lesquels la divinité précise ce à quoi les visionnaires ont été destinés. Marie de l'Incarnation ne connût précisément la volonté divine qu'en 1633-34, soit vingt-huit ans après le premier songe²¹⁶. Une nuit, écrivit-elle à Dom Raymond de Saint-Bernard, son directeur spirituel, elle rêva qu'elle

²¹⁴ « Environ ce tamps la qui estoit celuy que Dieu avoit marqué pour faire nestre [*i.e.* naître] l'institut des Religieuses hospitaliere de *saint Joseph*, la *sainte Famille* s'apparut à Monsieur La Dauversiere comme il estoit en prieres. La tres *sainte Vierge* et *saint Joseph* le prenant par la main le presenterent à notre *Seigneur* disant : 'Un serviteur fidelle. Je le revestiré de force et de sagesse et aura pour conduite son ange gardien'. Il connut en cette vision les personnes choisies de Dieu pour commencer son institut et ce qu'il devoit faire pour donner nissance et conduire ce grand ouvrage a sa perfection, &c. ». Marie Morin, *Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal*, Ghislaine Legendre (éd.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1979 (*Bibliothèque des lettres québécoises*), p. 26. Voir aussi la version de Dollier de Casson, *Histoire du Montréal*, Marcel Trudel et Marie Baboyant (éds), LaSalle, Hurtubise HMH, 1992 (*Cahiers du Québec-Collection Documents d'histoire*, 99), p. 50.

²¹⁵ Correspondance, Lettre CXL, *De Québec, à la Communauté des Ursulines de Tours*, printemps 1652, p. 445-446; Paul Lejeune, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en 1651-1652, MNFVIII*, p. 352-353 (nous soulignons).

²¹⁶ Nous avons reproduit intégralement en *Annexe IV* la lettre de mai 1635.

marchait avec une « compagne » (qui est en fait Madame de la Peltrie²¹⁷) dans un lieu rempli d'obstacles. Elles arrivèrent devant un homme solitaire, saint Joseph, qui leur indiqua la maison où elles devaient se rendre. Dans cette bâtisse faite « de marbre blanc » et « d'une architecture admirable », siégeait la Vierge Marie « tenant le petit Jésus entre ses bras ». L'ursuline s'élança vers eux. Mais elle s'arrêta devant un paysage immense qui se dévoilait à ses yeux, vastes étendues emplies d'un brouillard épais : elle contemplait devant elle les forêts de la Nouvelle-France. La sainte Vierge « jettoit les yeux sur ce lieu si affligé, et moy cependant je brûlois de désir de voir la face de cette terre [...]. Comme j'étois en ces pensées, elle [la Vierge] tourna la tête vers moy, et me montrant son visage avec un souris[sic] ravissant, elle me donna un baiser. Elle se retourna aussi vers son petit Jésus lui parlant en secret comme si *elle eût eu des desseins sur moy* ». Plus loin dans la lettre, elle dira que l'année suivante, alors qu'elle était en oraison, « tout cela me fut remis en l'esprit avec la pensée que ce lieu si affligé que j'avois veu étoit la nouvelle France. Je ressentis un très grand attrait intérieur de ce côté là, *avec un ordre* d'y aller faire une Maison à Jésus et à Marie²¹⁸ ». Voilà que Marie de l'Incarnation prenait pleinement conscience de la vocation qui lui a été désignée par les êtres divins, celle d'établir « une Maison à Jésus et à Marie²¹⁹ » en Nouvelle-France pour évangéliser les Amérindiens.

En résumé, la fonction principale des songes et des visions de *vocation* est d'inscrire le religieux ou la religieuse dans un devenir déjà constitué, déjà choisi par la divinité et nul retour en arrière n'est désormais possible²²⁰. Aussi, l'appel de Dieu

²¹⁷ Marie-Madeleine de Chauvigny de La Peltrie, fondatrice temporelle du couvent des ursulines de Québec.

²¹⁸ Correspondance, Lettre XVII, *De Tours, à Dom Raymond de S. Bernard, Feuillant*, 3 mai (?) 1635, p. 42-43 (nous soulignons).

²¹⁹ Marie de l'Incarnation, *ESH 1654*, p. 204.

²²⁰ Les religieux ne pouvaient s'obstiner contre la volonté divine, c'est ce que montrait la Mère de Sainte-Hélène à propos du jésuite Pierre Chastellain. Ce dernier « racontait en pleurant la vision qu'il avait eue dès le commencement de sa carrière, par laquelle Notre Seigneur lui avait montré qu'il seroit exclus de cet honneur [d'aller en mission chez les Amérindiens], ce qu'il attribuoit à ses péchés, & avait vû une porte fort étroite par où passèrent tous ceux de ses freres qui prêchoient alors l'Evangile aux Iroquois; il voulut faire comme les autres, mais il lui fut impossible d'y passer, quoiqu'il ôtât, ce lui sembla, sa soutane & sa ceinture pour se rendre plus mince, & croyoit en disant cela, rabattre l'idée qu'on avoit de sa sainteté, & faisant voir qu'il étoit un grand pécheur, qui n'avoit pas été digne de souffrir pour Jesus-Christ & de sortir du monde par la porte du martyr ». Jeanne-Françoise de Saint-

était un changement d'état du bénéficiaire de la vision ou du songe, un renoncement complet à ce qui bien souvent leur était le plus cher pour embrasser une situation nouvelle : « j'avais [eu] un instinct intérieur que *Notre-Seigneur me vouloit changer d'état* [...] »²²¹. Bien que déchirée intérieurement, Marie de l'Incarnation se sépara néanmoins de son fils qu'elle laissait sous la surveillance de sa sœur et de son beau-frère. Marie jugeait que cette renonciation était obligatoire pour entreprendre la tâche confiée par la divinité.

2.2.2- Légitimation d'une présence

Comme l'affirmait récemment l'historienne Dominique Deslandres, les missionnaires avaient dans leurs récits « la propension à se présenter comme les délégués divins; ils paraissent témoigner des mêmes dispositions que les apôtres de l'Église primitive pour les langues, l'éloquence et l'adaptabilité, le courage, le martyre, les miracles²²² ». Cette tendance à se montrer comme des « élu(e)s » de Dieu reposait sur la certitude qu'ils avaient du caractère divin de leur fonction évangélisatrice et de la nécessité d'instruire les Amérindiens à la foi catholique pour les sauver. Conséquemment, les songes et les visions de *vocation* en Nouvelle-France prenaient un aspect *légitimateur*, c'est-à-dire que les religieux caractérisaient leurs actions, leurs gestes, leur mission parmi les Autochtones et les colons français comme étant conformes à la volonté de Dieu. Toute manifestation surnaturelle telle que les guérisons miraculeuses, les prodiges célestes, les pressentiments, la glossolalie, mais aussi dans notre cas, les visions et les songes surnaturels, n'étaient que des preuves tangibles et évidentes pour des lecteurs dévots comme pour les missionnaires eux-mêmes que la puissance de Dieu était à l'œuvre en Nouvelle-France.

Au gré des relations missionnaires, différentes entités surnaturelles assistaient les religieux dans leurs campagnes évangélisatrices, notamment en révélant leur

Ignace et Marie-Andrée Régnard de Sainte-Hélène, mère, *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec*, Montauban, Chez Jerosme Legier, 1751, p. 262-263.

²²¹ Marie de l'Incarnation, *ESH 1654*, p. 189 (nous soulignons).

²²² Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 386.

présence aux Amérindiens. Non seulement ces apparitions divines enclenchaient-elles la conversion chez quelques Autochtones, mais, ajouterions-nous, justifiaient-elles aussi aux yeux des lecteurs des *Relations* la présence missionnaire en Nouvelle-France.

Dans la relation de 1650, Jérôme Lalemant ne mentionnait-il pas qu'un ange accompagnait parfois Charles Garnier lorsqu'il assistait les indigènes moribonds? : « Des sauvages qu'il alloit assister à l'heure de la mort l'ont vu accompagné d'un jeune homme, disoient-ils, d'une rare beauté et d'un éclat majestueux, qui se tenoit à son costé [...] ». La vision des agonisants narrée par Lalemant évoque une présence surnaturelle dont la proximité créait un lien étroit entre le jésuite Garnier et le monde des forces divines. L'ange épaulait le jésuite dans ses moindres gestes et paroles, confirmant du coup, par son côté sacré, la nécessité pour l'Autochtone d'« obéir aux instructions du Père²²³ » et de se convertir. Par sa présence, visible seulement au moribond, l'ange justifiait l'enseignement des jésuites en Nouvelle-France en entourant les conversions d'une aura de sacralité.

La Huronne Christine Tsorihia de la mission de Saint-Joseph perdit la vue sur son lit de mort. Subitement, elle se serait écriée : « Ô mon fils, ne voy-tu pas cette rare beauté de cette grande dame éclatante en lumière, qui est icy à mon costé? Ne voy-tu pas ce beau livre qu'elle porte ouvert entre ses mains? N'entens-tu pas ces paroles d'amour? ». Son fils, Paul Okatakouan, ne voyant pas l'apparition crut qu'elle divaguait. Or celle-ci rétorque : « Regarde de l'autre costé ces jeunes François qui l'accompagnent, les plus beaux que j'aye jamais veu²²⁴ ». Encore une fois, les esprits divins paraissent très proches des missionnaires et des Autochtones convertis aux yeux des lecteurs. Or, une remarque s'impose ici.

Les lecteurs reconnaissaient-ils dans l'aspect physique de ces êtres surnaturels, dans ce *momentum* intense du passage de vie à trépas, tous les symboles, tous les éléments représentatifs d'une mort chrétienne que l'on retrouvait habituellement dans les *ars moriendi* que connaissait l'Occident chrétien depuis le

²²³ Jérôme Lalemant, « Relation de 1650 », *MNFVII*, p. 720. Voir Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 430.

²²⁴ Barthélémy Vimont, « Relation de 1644 », *MNFVI*, p. 210.

Moyen âge? C'est probable. Sauf qu'étonnamment le diable n'apparaissait pas ici aux côtés de la Vierge et des anges psychopompes pour s'accaparer dans une lutte extrême l'âme du moribond. Il est possible que cet « oubli » n'était pas gratuit; il paraît évident que l'âme de l'Amérindienne était déjà toute gagnée à Dieu. En fait, un tel récit pour le public dévot confirmait sans l'ombre d'un doute que l'enseignement des jésuites et leurs efforts pour convertir les non-chrétiens puis les baptiser, auront été profitables à l'Amérindienne puisqu'ils lui permirent de gagner *automatiquement* son ciel.

Nous retrouvons cet aspect légitimateur des visions et des songes chez le sulpicien Claude Trouvé (1644-1704) qui, dans son *Abrégé de la mission de Kenté* (vers 1671-1672), parlait d'un Amérindien gravement malade qui refusait obstinément le baptême. Il « rêva dans son sommeil qu'il voyait une belle grande maison à Quinté, toute remplie de missionnaires et qu'un jeune d'entre eux le baptisait, ce qui l'empêchait d'aller brûler en enfer et le mettait en état d'aller au Ciel²²⁵ ». Les acteurs du rêve ne sont pas des anges mais bel et bien des missionnaires. Ils baptisent l'Autochtone récalcitrant dans un lieu aux apparences surnaturelles, pour le mettre « en état d'aller au Ciel ».

En résumé, de tels récits visionnaires eurent sans doute un impact important sur un public dévot, légitimant la nécessité de continuer l'évangélisation. Ils paraissaient comme autant de signes d'une élection divine qui prouvent sans contredit aux Français la nécessité de la présence et de l'action des évangélisateurs parmi les Autochtones.

2.2.3- Constitution d'un pouvoir

Lors de son rêve de *vocation*, Marie de l'Incarnation s'était vue désignée par Dieu pour fonder une institution religieuse en Nouvelle-France. Bien qu'elle avait le devoir de passer outre-mer afin de réaliser les volontés de la divinité, encore lui fallait-il l'aval et le soutien des autorités religieuses de ce monde! Qu'arrivait-il lorsque ces

²²⁵ Claude Trouvé, « Abrégé de la mission de Kenté », dans Dollier de Casson, *Histoire du Montréal...*, p. 309.

dites autorités refusaient obstinément de reconnaître le devoir divin de la religieuse? C'est ici que les songes et les visions deviendront des outils extrêmement efficaces de persuasion. Pour appuyer notre point, nous étudierons deux exemples précis, celui de Marie de l'Incarnation et celui de la Sœur Marguerite Tardy.

Une religieuse faisant part de son désir de migrer en Nouvelle-France pour participer au même titre que les jésuites à l'évangélisation des Amérindiens dans le premier tiers du XVII^e siècle aurait été certainement perçue par ses supérieures comme une personne téméraire et irréfléchie. Néanmoins, en l'année 1635, le père Raymond de Saint-Bernard reçut une requête pour le moins inhabituelle et étonnante d'une ursuline qu'il avait l'habitude de confesser. Marie de l'Incarnation lui avoua qu'elle ressentait « un extrême désir d'aller en Canada, et comme ce désir me suit par tout[sic], je ne sçay à qui je me dois adresser pour le dire et me demander secours, afin de l'exécuter²²⁶ ». La réaction de son directeur spirituel était prévisible comme le suggèrent ces deux phrases de l'ursuline dans une seconde lettre qu'elle lui écrivit : « Vous avez grand sujet, mon très Révérend Père, de présumer et tout ensemble de vous défier de mon imbécillité. Et je ne m'étonne pas si vous êtes surpris et dans l'étonnement de me voir aspirer à une chose qui semble inaccessible et encore de voir que c'est moy qui y aspire²²⁷ ». Malgré la réprobation de Dom Raymond de Saint-Bernard, l'ursuline s'évertua à le convaincre du bien-fondé de son désir d'évangélisation, en insinuant que cette pulsion ne venait pas d'idées déraisonnables ou impétueuses comme son directeur l'affirmait²²⁸, mais seulement du devoir divin qui lui incombait. La jeune ursuline n'en resta pas là, cherchant d'autres appuis. Elle essuiera la même réprobation de la part du jésuite Jacques Dinét à qui elle avait confié ses projets (il était devenu son directeur spirituel) : le jésuite croyait préférable qu'elle ne traversa pas l'Atlantique et tenta de l'en dissuader. Le P. Michel Salin, qui succéda à son tour au P. Dinét pour la direction spirituelle de Marie de l'Incarnation, sera davantage péremptoire que ses prédécesseurs : il « me fit taire, avoua-t-elle,

²²⁶ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre XI, *De Tours*, à Dom Raymond de S. Bernard, *Feuillant*, 20 mars 1635, p. 24.

²²⁷ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre XII, *De Tours*, à Dom Raymond de S. Bernard, *Feuillant*, avril 1635, p. 26.

²²⁸ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre XVIII, *De Tours*, à Dom Raymond de S. Bernard, *Feuillant*, 6 mai 1635, p. 45.

quasi dès le premier mot et [me] mortifia bien sec, se moquant de moi qui m'amusais, disait-il, à des fantaisies²²⁹ ». En dépit de ces oppositions catégoriques, Marie de l'Incarnation persistait dans ce désir de fonder un couvent en Amérique. Elle chercha d'autres appuis tout en se faisant plus discrète sur ses projets; aussi elle utilisa avec force un outil de persuasion qui se révéla être extrêmement efficace, celui de *l'élection divine*²³⁰. Dans sa correspondance des années 1635-1638, elle n'a de cesse de rappeler à Dom Raymond de Saint Bernard la vocation que Dieu lui assignait, celle de fonder un couvent en Nouvelle-France. Ce fut en 1635 qu'elle raconta pour la première fois à son directeur spirituel le fameux songe *de vocation* dont elle aurait bénéficié dans la nuit du 3 mai. À la suite du récit, Marie écrivit avec opiniâtreté :

Le commandement de notre Seigneur, et la promesse que j'ay faite de lui obéir [suite à son rêve], me sont tellement imprimées dans l'esprit outre les instincts que je vous ay témoignez, que quand j'aurois un million de vies, je n'ay nulle crainte de les exposer. Et en effet les lumières et la vive foy que je ressens me condamneront au jour du jugement, si je n'agis conformément à ce que la divine Majesté demande de moy. *Raisonnez un peu là dessus, je vous en supplie.*²³¹

Dans ce passage, elle affirme explicitement que son désir de partir au Nouveau-Monde vient d'un ordre divin et non pas de « fantaisies ». Or ce qui y est implicitement affirmé, c'est l'éventuelle responsabilité qu'elle impute à son confesseur, et par extension à tous ceux qui feront obstacle à ses desseins – ou plutôt aux desseins de Dieu –, de sa damnation éternelle s'il s'obstine à s'opposer à son projet. À la lumière de cet exemple, il est évident que cette rhétorique « s'avère un outil extrêmement puissant de la promotion socio-religieuse féminine²³² ». En effet, qui voudrait prendre d'une part la responsabilité de la damnation éternelle de l'élue(e) et, d'autre part, la damnation de soi-même pour s'être opposé aux décrets divins? L'ursuline aura finalement gain de cause et traversera l'Atlantique en 1639

²²⁹ Marie de l'Incarnation, *ESH 1654*, p. 214.

²³⁰ Chantal Théry, « Chemins de traverse... », p. 301-316; Dominique Deslandres, « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart? Essai d'ethnohistoire d'une mystique d'après sa correspondance », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), p. 285-300.

²³¹ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre XVII, *De Tours, à Dom Raymond de S. Bernard*, Feuillant, 3 mai (?) 1635, p. 43 (nous soulignons).

²³² Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 386.

accompagnée de Marie de Saint-Joseph et de la mère Marie de Saint-Bonaventure pour y fonder un couvent à Québec.

Mais il est arrivé aussi que le recours aux songes et aux visions dans un but de fléchir les autorités s'est vu durement réprimé par les autorités religieuses en Nouvelle-France; ce fut le cas des visions de la sœur Marguerite Tardy (1657-1695). C'est dans la nuit du 3 au 4 novembre 1689 que la sœur Tardy, de la Congrégation de Notre-Dame, vint dire à Marguerite Bourgeoys, sa supérieure, qu'une sœur « morte [Madeleine Bourbeau²³³] depuis plus de seize mois » lui était apparue lui disant : « Je suis envoyée de la part de Dieu. Dites à la Supérieure de la Congrégation qu'elle est en état de péché mortel, à cause d'une Sœur qu'elle lui nomma, etc. ». Ce que la défunte exigeait, en raison de l'état spirituel de Marguerite Bourgeoys, c'était ni plus ni moins sa démission du supérieurat. Marguerite hésita d'abord à donner sa démission. La défunte Madeleine Bourbeau apparut derechef deux mois plus tard à la sœur Tardy (3 ou 4 janvier 1690). Encore une fois, la visionnaire transmet le décret de l'apparition en disant : « Cette Supérieure n'a pas encore fait ce qu'elle doit faire. C'est la dernière fois que je l'avertis, car je vais en paradis ». Suite à cet ordre réitéré par les puissances de l'au-delà, Marguerite Bourgeoys, déjà fragile émotionnellement²³⁴, aurait fait – selon une terminologie moderne – une dépression nerveuse : « Il est difficile de dire ma peine et j'ai demeuré cinquante mois dans cette peine. Monseigneur [de Saint-Vallier] arrive en 1693 et je le prie de faire élection d'une Supérieure, et je lui dis mes raisons²³⁵ ».

Les révélations à la supérieure de la Congrégation de Notre-Dame n'étaient en fait que la pointe d'un iceberg. En effet, les voix d'outre-tombe continuèrent de se faire entendre à la sœur Tardy. La correspondance de Louis Tronson, très peu explicite sur les événements, indique que les voix d'outre-tombe enjoignirent à la

²³³ Marie-Madeleine Bourbeau mourut à Montréal le 29 septembre 1688. Elle était la fille du charpentier Simon Bourbeau et de Françoise Letartre. Louis Pelletier, *Le clergé en Nouvelle-France...*, p. 281.

²³⁴ « [...] la fille de Dieu était moralement déprimée par un double sentiment qu'elle nourrissait depuis longtemps à l'égard d'elle-même : sa prétendue incapacité à exercer les fonctions de la supériorité et la conviction dans laquelle elle vivait d'avoir été infidèle à Dieu dans l'accomplissement de sa mission ». Yvon Charron *p.s.s.*, *Mère Bourgeoys (1620-1700)...*, p. 196.

²³⁵ Marguerite Bourgeoys, *Les écrits de Mère Bourgeoys. Autobiographie et testament spirituel*. Montréal, 1964, p. 258-259.

sœur Tardy de réunir la communauté des hospitalières de Montréal, la Congrégation de Notre-Dame et la communauté des Frères hospitaliers de la Croix et de Saint-Joseph (Frères Charon) sous une même règle. La visionnaire reçut pour ce projet l'appui des sulpiciens Guillaume Bailly²³⁶, directeur de la Congrégation de Notre-Dame, de Joseph de la Colombière²³⁷, confesseur des hospitalières de Montréal, et enfin d'Étienne Guyotte²³⁸, curé de Montréal²³⁹. Les sources lacunaires qui nous sont parvenues sur la question laissent entendre qu'il y aurait eu des échanges de lettres dans les confessionnaux²⁴⁰, que Joseph de la Colombière aurait bénéficié lui aussi de visions²⁴¹, que ses visionnaires tentèrent même de destituer Dollier de Casson du supériorat des sulpiciens de Montréal en prétextant qu'il dirigeait mal le Séminaire²⁴², puis l'on influença l'évêque d'excommunier le gouverneur Frontenac parce que la sœur Tardy affirmait qu'il était un grand pécheur. Enfin, la visionnaire assurait connaître l'état spirituel de tous les gens de la colonie française; d'ailleurs elle

²³⁶ Guillaume Bailly, sulpicien architecte, arriva au Canada le 7 septembre 1666 où il fut rattaché à la Congrégation de Notre-Dame comme confesseur ou supérieur. En 1676, il s'occupa de la mission de la Montagne. Mais, il en fut finalement écarté en raison de son attitude quasi obsessionnelle à voir des sorciers partout, mettant du fait même la mission évangélisatrice des sulpiciens en danger. Il dut retourner en France en raison de sa responsabilité dans l'affaire des visions de sœur Tardy. Il quitta la compagnie de Saint-Sulpice et mourut dans le diocèse de Chartres en 1696. Olivier Maurault, « Bailly, Guillaume », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 1..., p. 79.

²³⁷ Joseph de la Colombière, sulpicien, est né à Vienne dans le Dauphiné en 1651. Après avoir fait une brève carrière de droit, il entra dans la compagnie de Saint-Sulpice. Il arriva en Nouvelle-France le 21 juillet 1682. Il sera confesseur des religieuses de l'Hôtel-Dieu et de la Congrégation de Notre-Dame. Dans l'affaire Tardy, il dut quitter les sulpiciens. De retour dans la colonie le 9 août 1692, il jouera un rôle important dans la vie religieuse de la colonie. Il sera nommé supérieur des hospitalières de Québec en 1694. Le 2 mai, il sera nommé grand vicaire, puis le 14 août, archidiacre du chapitre de Québec. Il mourut le 18 juillet 1723 à Québec. Céline Dupré, « La Colombière, Joseph de », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 2..., p. 340-341.

²³⁸ Étienne Guyotte, prêtre sulpicien né vers 1639-1644 à Gay près de Besançon, arriva en Nouvelle-France en 1675. Il sera nommé missionnaire à Lachine et à Sorel. Il dut quitter Lachine pour exercer son ministère à Besançon. Il sera de retour en 1682 comme curé de Montréal. De 1687 à 1692, il assumera la direction des sœurs de la Congrégation de Notre-Dame. En 1693, en raison de l'affaire Tardy, il fut rappelé en France par Tronson, qui lui refusa, par la suite, de retourner dans la colonie. Il mourut à Bourges au cours d'un sermon en 1701. Christopher J. Russ, « Guyotte, Étienne », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 2..., p. 282.

²³⁹ Les sources ne nous indiquent pas les raisons de l'appui des sulpiciens à ce projet de fusion.

²⁴⁰ Échanges de billets impliquant semble-t-il aussi un soldat. Mais la correspondance de Tronson ne nous permet pas de déterminer qui est ce soldat. Selon les visionnaires, ce soldat aurait lui aussi été le bénéficiaire d'une révélation. Sur ce soldat, voir Louis Tronson, « Réponse aux questions et demandes de M. de Belmont, 1691 », *Archives nationales du Québec à Montréal*, Fond du Séminaire de Saint-Sulpice, *Lettres de M. Tronson (1675-1693)*, bobine # 3483, f° 4206; « À Monsieur Guyotte, ce 12 mars 1691 », f° 4209.

²⁴¹ *Ibid.*, f° 4205.

²⁴² Yvon Charron, *p.s.s., Mère Bourgeoys (1620-1700)*..., p. 199.

affirmait sans ambages qu'il n'y en avait pas plus de quatre-vingts qui n'étaient pas en état de péchés graves, dont le gouverneur lui-même, Frontenac, n'aurait pas été exempt²⁴³. Toute cette effervescence spirituelle inquiéta Dollier de Casson, le supérieur des Sulpiciens, et le missionnaire François Vachon de Belmont; tous deux décrivirent la situation au supérieur général à Paris, Louis Tronson. La réplique de ce dernier, tranchante et sans équivoque à l'égard des visionnaires, fut immédiate :

Les lettres que j'ai reçues cette année m'apprennent les visions chimériques, les ridicules prophéties et les desseins extravagants de MM. Bailly et de la Colombière et de leur fille spirituelle et mystique épouse. Je ne les aurais jamais cru susceptibles de pareilles illusions, ou capables d'entrer dans de si visibles égarements. J'attendrai que j'ai entretenu sur cela Monseigneur de Québec pour vous écrire nos dernières résolutions. Cependant pour prévenir autant qu'il se pourra les mauvaises suites que pourrait avoir la conduite extraordinaire et singulière de ces Messieurs les Réformateurs, je dois toujours vous dire en général mes sentiments pour régler les vôtres, guérir vos scrupules et vous ôter de peines.²⁴⁴

L'opinion du supérieur général des sulpiciens à Paris sur ces prétendues visions était catégorique : elles n'étaient pour lui que des faussetés. À propos de l'union des communautés religieuses de Montréal que revendiquaient les « forces surnaturelles », Tronson déclara qu'elle n'était que « la production d'une tête creuse et d'une imagination échauffée » ou encore « une chimère », et que tant de révélations et de visions, tant « de retours d'âmes du Purgatoire ne serviront pas à lui [sœur Tardy] donner plus de créance²⁴⁵ ». À M. Guyotte, Tronson refusa désormais le droit d'entrer en contact avec la visionnaire, ou avec les deux sulpiciens Guillaume Bailly et Joseph de la Colombière. Il exigeait qu'ils rentrent tous « dans la subordination où vous devez être et qui est nécessaire pour rétablir la paix²⁴⁶ ». Bailly et de la Colombière durent s'embarquer sur le navire en partance pour la France²⁴⁷ où ils furent envoyés au Séminaire des Missions Étrangères²⁴⁸. Quant à la sœur Tardy,

²⁴³ *Ibid.*, f° 4205-4207.

²⁴⁴ Louis Tronson, « Pour M. Dollier et M. de Belmont, 1691 »..., f° 4193.

²⁴⁵ Louis Tronson, « Réponse aux questions et demandes de M. de Belmont, 1691 »..., f° 4207.

²⁴⁶ Louis Tronson, « À Monsieur Guyotte, ce 12 mars 1691 »..., f° 4209.

²⁴⁷ « Je mande à M. Bailly de revenir cette année en France : s'il en faisait difficulté, il faudrait l'y obliger, et vous [Dollier de Casson] n'y devez pas manquer, car avec toutes ses belles vues et bonnes intentions, il ruinerait le Séminaire ». Louis Tronson, « Pour M. Dollier et M. de Belmont, 1691 »..., f° 4196. Plus loin, il est mentionné que de la Colombière sera aussi du voyage.

²⁴⁸ Ils y restèrent très peu de temps puisque M^{fr} de Saint-Vallier voulut les ramener en Nouvelle-France avec lui, décision que Tronson n'agréait pas. Louis Tronson, « À Monsieur Dollier de Casson, 1692 »..., f° 4241.

elle dut s'embarquer aussi pour aller plaider sa cause devant Tronson à Paris²⁴⁹. Ce fut M. le Tellier, un religieux du séminaire de Paris, qui la rencontra pour étudier son cas. Il affirma, suivant l'opinion de son supérieur, que la sœur Tardy n'avait pas su se prémunir contre son imagination extravagante²⁵⁰.

Ce qui nous a le plus frappé ici est la virulence de Tronson à l'égard des visionnaires de Montréal. Mais l'enjeu était de taille pour les petites communautés religieuses de Montréal car la sœur Tardy, de même que les trois autres religieux impliqués dans l'affaire, menaçaient l'autorité religieuse en place et revendiquaient du coup une forme de pouvoir (sans doute le supérieurat de la Congrégation pour Tardy et celui du Séminaire de Montréal pour de la Colombière). Or Tronson semblait conscient de l'énorme influence que les visions pouvaient octroyer à ses bénéficiaires (qu'elles soient des inventions ou non) : parce qu'elles se présentaient comme la caution divine, elles pouvaient avoir une portée considérable sur la vie religieuse de Montréal. Ainsi, le rappel des religieux dissidents en France n'avait pour but que de saper la diffusion d'idées réformatrices qui autrement auraient pu prendre des proportions incontrôlables. De plus, la décision (que nous ne comprenons pas d'ailleurs) de l'évêque de Québec de ramener avec lui les fautifs éveilla de nouveau chez Tronson la crainte d'une nouvelle crise religieuse à Montréal²⁵¹. En effet, les esprits n'étaient en rien apaisés à Montréal. Tronson savait bien que l'abbé Pierre Rémy (1636-1726), le nouveau confesseur des hospitalières de Montréal, avait du mal à calmer plusieurs religieuses outrées des sanctions contre Bailly, de la

²⁴⁹ Louis Tronson, « À Monsieur Dollier de Casson, 1692 »..., f° 4229.

²⁵⁰ Yvon Charron p.s.s., *Mère Bourgeoys (1620-1700)*..., p. 203.

²⁵¹ Tronson d'ailleurs écrivit les raisons pour lesquelles il désapprouvait la décision de Saint-Vallier de ramener Bailly et de la Colombière en Nouvelle-France : « 1^e Ce serait à mon avis s'exposer à partager les esprits et à mettre la division dans la maison. Car quand il n'y conduirait personne, on ne peut pas empêcher qu'on ne s'adresse à lui, qu'il ne donne des avis, qu'on ne suive ses conseils et qu'on ne méprise ensuite ceux des autres. 2^e Que ne devrait-on pas craindre de sa demeure dans une maison où il n'a nulle estime pour le Supérieur, le croyant très incapable de sa charge. 3^e La morale sévère qui fait crier contre Montréal, qui a extrêmement décrié M. Guyotte à la Cour pourrait susciter de nouvelles affaires. 4^e Il a si peu de soumission d'esprit qu'il n'a pu déférer aux sentiments de M. le Tellier qui a parlé à sa dévotion, ni à ceux de M. Laget, ni aux miens, et il croit que nous sommes tous préoccupés. 5^e L'idée d'une communauté nouvelle et imaginaire pourrait aussi se renouveler dans les esprits des filles à qui on en a pu donner la vue, ce qui pourrait leur faire beaucoup de tort. Enfin après avoir dit mes raisons au Prélat, il m'a dit qu'il ne le ferait point monter à Montréal que de votre consentement et après en avoir reçu trois lettres de vous et autant de M. de Belmont ». Louis Tronson, « À Monsieur Dollier de Casson, 1692 »..., f° 4241-4242.

Colombière, Guyotte et Tardy. Aussi, même de loin, M. Guyotte exerçait-il toujours une influence néfaste sur les religieuses. Il poussa même l'audace jusqu'à demander le retour de la sœur Tardy à Montréal (requête qui d'ailleurs n'aura pas de suites puisque la visionnaire décédera entre-temps en France)²⁵². Lorsque la nouvelle supérieure, Marie Barbier, sera nommée au sein de la Congrégation de Notre-Dame en 1694, Tronson lui écrivit de conserver une attitude autoritaire sur les religieuses : « Je crois que vous ne saurez rien faire de plus utile pour le bien de vos sœurs et pour l'affermissement de votre congrégation que d'y établir la subordination nécessaire et une exacte obéissance. C'est par là seulement que les communautés se peuvent maintenir et que l'on y vit en paix²⁵³ ».

L'énorme influence que les visions pouvaient octroyer à son bénéficiaire est évidente dans le cas de la sœur Tardy. Effectivement, elle sut convaincre beaucoup de gens influents dans le milieu religieux de Montréal du bien-fondé de ses révélations et de l'importance de réformer les diverses communautés religieuses de la colonie montréalaise. Néanmoins, l'ampleur de ses visions de même que les conséquences politico-religieuses que les transformations auraient apportées à la communauté éveillèrent la suspicion des sulpiciens Dollier de Casson et Vachon de Belmont qui firent part de leurs appréhensions à leur supérieur. Ce dernier savait d'expérience jusqu'où pouvaient mener les manifestations visionnaires insuffisamment contrôlées. N'oublions pas aussi que les visions de la sœur Tardy s'inscrivaient dans une période où la Métropole était aux prises avec diverses crises religieuses, notamment avec le quietisme et le jansénisme, ce qui n'était pas pour attirer la sympathie des autorités religieuses sur ses visions! La raison pour laquelle le supérieur des sulpiciens à Paris jugeait fausses les visions de la sœur Tardy tient aussi à ce qu'il su discerner l'origine même des visions ainsi que leurs éventuelles implications dans la colonie montréalaise.

²⁵² « Vous voyez par là, dit-il à Dollier de Casson, que les anciennes idées ne sont pas tout à fait effacées. Si vous en percevez quelque chose, il faut y remédier promptement et fortement de peur qu'il ne vienne encore des nouvelles de l'autre monde ». Louis Tronson, « À Monsieur Dollier, le 20 février 1693 »..., f° 4304.

²⁵³ Louis Tronson, « À la Sœur Barbier, Supérieure des Filles de la Congrégation, le 23 mars 1694 »..., f° 4386.

2.2.4- Discernement des esprits

Dollier de Casson et Vachon de Belmont ne surent ni discerner avec efficacité l'origine des révélations des visionnaires de Montréal, ni comment réagir devant les relations de telles manifestations surnaturelles. Ils crurent percevoir un danger inhérent pour la stabilité des communautés religieuses et préférèrent s'en remettre au jugement de leur supérieur de Paris. Louis Tronson réagit rapidement et avec sévérité afin de ramener la paix au sein des communautés de Ville-Marie pour éviter que les manifestations prennent des proportions phénoménales. Il jugea les révélations de la sœur Tardy et de « Messieurs les Réformateurs²⁵⁴ » comme étant des « visions chimériques », des « ridicules prophéties », de simples « illusions », ou encore des « égarements²⁵⁵ ». Il est évident pour le supérieur du Séminaire de Paris, que de telles révélations ne pouvaient avoir que deux origines possibles : ou elles étaient « des tromperies du démon », ou encore elles relevaient tout simplement « d'une imagination échauffée auxquelles on a donné trop de créance²⁵⁶ ». Il est évident, à la lecture de sa correspondance, que Louis Tronson raisonna sur la question des visions selon une grille toute définie, celle du discernement des esprits.

D'abord, de tels éclats venaient à l'encontre de ce principe de discrétion et d'humilité à l'égard des phénomènes surnaturels que préconisait habituellement le clergé; autrement dit, ils portaient les visionnaires à s'extraire de la condition pour laquelle ils étaient destinés, c'est-à-dire la prière, la contemplation, le soin des malades ou l'enseignement : « En un mot tenez suspect tout ce que vous verrez d'extraordinaire et singulier qui vous écartera des voies de nos Pères [...]»²⁵⁷. D'ailleurs, c'est la nature même des revendications des visionnaires qui ont sans doute renforcé le sulpicien dans son opinion. C'est du moins ce que laisse entendre cet extrait d'une lettre qu'il écrivit à Dollier de Casson en 1692 : « [...] les peines et les embarras que vous ont donné par le passé ces billets [qu'ils échangeaient dans les confessionnaux] et ces nouvelles de l'autre monde vous doivent être d'une grande

²⁵⁴ Louis Tronson, « Pour M. Dollier et M. de Belmont, 1691 »..., f° 4193.

²⁵⁵ *Idem.*

²⁵⁶ Louis Tronson, « Pour Messieurs Dollier de Casson et Belmont, ce 4 février 1692 »..., f° 4223-4224.

²⁵⁷ Louis Tronson, « Réponse aux questions et demandes de M. de Belmont, 1691 »..., f° 4207.

utilité à l'avenir, car ils vous apprennent que toutes les voies extraordinaires *qui nous font quitter nos emplois où nous sommes par vocation et qui nous tirent des conduites communes* sont *toujours très suspectes* [...] ²⁵⁸ ». Aussi, les visionnaires, nous l'avons déjà dit, tendaient à saper l'autorité religieuse coloniale en proposant, ou plutôt en exigeant des réformes au sein des différentes communautés religieuses. Ainsi, ces visions cachaient, et Tronson n'en était pas dupe, quelques machinations plus ou moins hétérodoxes :

Le peu de déférence que l'on a pour lui [pour Dollier de Casson] et le peu de subordination est la véritable source de la division et la connaissance que Mgr de Québec a voulu prendre de plusieurs choses dont vous dites que l'on ne devait pas l'informer n'est point ce qui a fait le schisme dans la maison, mais c'est le peu d'obéissance qui a fait que quelques-uns attachés à leur sens, abandonnés à leurs propres lumières se sont écartés des voies de la vérité pour suivre celles de l'illusion, de l'erreur et du mensonge. ²⁵⁹

Enfin, autre piège que signale Tronson et dans lequel sont tombés Tardy, de la Colombière et Bailly, fut de prendre les révélations divines pour des règles de conduite, ce qui, pour un directeur des âmes, est inacceptable parce que cela tend, encore une fois, à outrepasser l'autorité en place : « Monsieur Olier, notre très honoré fondateur, a reçu durant sa vie des grâces bien extraordinaires mais jamais il ne les a prises pour des règles de conduite et nous laissé pour maxime qu'il ne fallait jamais s'y arrêter qu'elles n'eussent été vérifiées par les voies ordinaires ²⁶⁰ ».

Ainsi, les phénomènes surnaturels furent regardés avec méfiance par les autorités religieuses dans la colonie. Mais comment se fait-il qu'une visionnaire comme Catherine de Saint-Augustin par exemple, quelque trente années avant les visions de la soeur Tardy, ne s'attira-t-elle pas les foudres des autorités ecclésiastiques? Nous pouvons d'abord évoquer un argument historique. Les visions de l'hospitalière s'inscrivaient dans une période encore relativement tolérante à l'égard des manifestations surnaturelles. Toutefois, l'explication tiendrait surtout à sa discrétion et à sa méfiance à l'égard des révélations. Autrement dit, l'attitude de la

²⁵⁸ Louis Tronson, « À Monsieur Dollier de Casson, 1692 »..., f° 4226-4227 (nous soulignons).

²⁵⁹ Louis Tronson, « À Monsieur Guyotte, ce 12 mars 1691 »..., f° 4208-4209.

²⁶⁰ Louis Tronson, « À Monsieur Dollier de Casson, 1692 »..., f° 4227.

religieuse à l'égard des manifestations visionnaires ne débordait pas les frontières du discernement des esprits.

La religieuse de l'Hôtel-Dieu de Québec possédait probablement tous les attributs des saints à la fin du Moyen Âge et durant l'Ancien Régime, soit d'être avant tout le bénéficiaire de manifestations surnaturelles²⁶¹. Si elle avait vécu trente ans auparavant, la sœur Tardy aurait-elle pu aussi se voir octroyer le statut de sainte? C'est probable. Mais plus que de bénéficier de visions et de songes mystérieux, encore fallait-il que l'attitude de la religieuse par rapport à ces manifestations soit adéquate, qu'elle réponde aux critères établis par les théologiens au cours des siècles.

Paul Ragueneau, expliquait en bon confesseur la façon dont « on peut s'assurer de la verité des visio[n]s & des revelations contenuës en cette Vie ». Ici, le jésuite reprenait en tous points les divers éléments qui constituaient un bon discernement des esprits (nous reproduisons le texte intégral en *Annexe III*). Ragueneau ne veut pas se montrer trop crédule devant les manifestations visionnaires, « veu que l'on y a été trompé si souvent, & que de tres-grands personnages qui ne manquoient pas de science ny de sainteté, s'y sont laissé surprendre²⁶² ». De plus, en homme du XVII^e siècle, le religieux considère que les femmes sont plus sujettes que les hommes à la folie ou aux illusions diaboliques; « d'ailleurs il n'est que trop véritable que l'imagination, principalement des filles qui sont portées à la piété, se trompe aisément, & qu'elles croient fort legerement avoir veu & entendu ce qu'elles se sont imaginé: outre que ce n'est pas d'aujourd'hui que les Demons se transforment en Anges de lumiere, & qu'ils font prendre le mensonge pour la verité²⁶³ ». L'attitude la plus adéquate pour un bon directeur spirituel était de « prendre un juste milieu pour ne pas s'égarer ny de côté ny d'autre²⁶⁴ ». Ensuite, il s'agissait pour lui de prendre connaissance du genre de vie de la visionnaire (ce qu'il en savait lui-même et selon des témoignages), de ses qualités et défauts (était-elle « imaginative », trop crédule, humble ou orgueilleuse?, etc.), du contenu des

²⁶¹ André Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999 (*Bibliothèque Histoire*), p. 221.

²⁶² Paul Ragueneau, *Vie*, p. 10.

²⁶³ *Idem*.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 11.

révélations et si elles se sont vérifiées (toujours selon des témoignages dignes de foi). Catherine de Saint-Augustin répondait-elle à tous ces critères du discernement des esprits? Il semblerait que oui.

Contrairement aux visions de la sœur Tardy, celles de Catherine n'auront jamais été dévoilées au grand jour, du moins pas avant son décès, sinon à quelques personnes en particulier. Cette discrétion tenait en grande partie aux exigences de M^{gr} de Laval de n'en parler qu'à ses confesseurs et directeurs spirituels : « Monseigneur son Evesque, son premier Superieur, ayant jugé à propos qu'elle ne declarast les voyes extraordinaires que Dieu tenoit sur elle, qu'à son Directeur & à son Confesseur; elle s'y est toûjours comportée si prudemment, que c'est une chose estonnante, comment dans sa Communauté jamais rien n'a paru de toutes les graces dont le Ciel la combloit [...]»²⁶⁵. Mais la religieuse ne se soumettait pas qu'à un ordre puisqu'elle était de toute façon, selon Ragueneau, discrète de nature sur toutes ses expériences visionnaires. La discrétion d'ailleurs était pour ce dernier une preuve évidente d'humilité, signe que la religieuse était sincère et ne cherchait pas le prestige : « Elle n'a jamais déclaré à qui que ce soit les choses extraordinaires qui luy sont arrivées de la part de Dieu, sinon à ceux auxquels elle étoit obligée de dire toutes choses; encore y avoit-elle beaucoup de peine, lorsque les choses sembloient être à son avantage[...]»²⁶⁶.

Enfin, autre point important qui prouverait, selon Ragueneau, l'authenticité des visions de l'hospitalière, est cette défiance qu'elle éprouvait à tout ce qui touchait les manifestations surnaturelles : « Aussi jamais elle n'a rien désiré de semblable; elle a été toûjours dans la défiance de tout ce qui étoit extraordinaire; elle s'en éloignoit

²⁶⁵ Paul Ragueneau, *Vie*, p. 334. Dans une lettre au jésuite Poncet, Marie de l'Incarnation confirme la discrétion de l'hospitalière à l'égard des autres sœurs de l'Hôtel-Dieu : « [...] pour ce qui est de la Mère de S. Augustin, il faut que je vous ôte un soupçon que je vous pourrois avoir donné à son égard, d'avoir manqué de fidélité à sa Supérieure. Je vous ay dit que sa conduite intérieure et les choses extraordinaires qui se passaient en elle n'étoient connues ni de sa Supérieure, ni de ses Sœurs, au grand étonnement des personnes spirituelles et expérimentées dans les voies de Dieu. Ce n'est pas manque de fidélité ni de soumission, qu'elle a tenu tout cela secret, mais par l'ordre qu'elle en avoit de ses Directeurs, pour la nature de la chose qui eût été capable de donner de la fraieur ». Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre CCLXIX, *De Québec, au P. Poncet, Jésuite*, 25 octobre 1670, p. 910-911.

²⁶⁶ Paul Ragueneau, *Vie*, p. 3.

de tout son possible, & ne s'y appuyoit aucunement²⁶⁷ ». Elle n'était en rien responsable des visions puisqu'elle ne les recherchait pas; c'était Dieu qui agissait en elle, qui la guidait dans ses visions. Aussi, son biographe utilisait-il ces expressions : « Dieu a souvent donné à connoître à cette âme », « Dieu luy faisoit penetrer dans le fond des consciences », ou encore « il l'invitoit », il la « faisoit solliciter par des Saints²⁶⁸ », etc.

Donc, il semblerait que la mère Catherine de Saint-Augustin fut perçue par quelques-uns dans la colonie comme une sainte, ou du moins une personne aux dons exceptionnels. Rares furent ceux qui remirent en question ses visions, ses songes prophétiques et autres révélations²⁶⁹. Quant à la sœur Tardy, elle ne sut pas demeurer dans la place qui lui avait été assignée. Aussi, parce qu'elle était encouragée dans ses visions par des directeurs spirituels qui manquaient peut-être de discernement²⁷⁰, Tronson crut nécessaire de réagir promptement avant que les phénomènes visionnaires prennent des proportions alarmantes.

Pour sa part, Marie de l'Incarnation se trouvait en quelque sorte dans une position médiane à celle de Catherine de Saint-Augustin et de Marguerite Tardy. Lorsqu'elle annonça à ses trois directeurs spirituels consécutifs ce désir qu'elle éprouvait de participer à l'évangélisation amérindienne, elle s'était vite fait rabrouer.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 162.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 236-237.

²⁶⁹ Selon les sources consultées, seul l'auteur du *Premier établissement de la foy...* ne croit pas en l'authenticité des visions de la mère de Saint-Augustin : « Quand on entend canoniser des personnes d'une piété commune, produire des visions, des apparitions, des revelations, des ravissements, & des extases; Les operations extraordinaires de l'esprit de Dieu, des miracles & des prodiges: Quand on voit des Processions de trois quart de lieuë sur la glace, sur la neige, nuds pieds & nuds testes en plein Hiver, que l'on ne pourroit pas faire vingt pas sans se glacer; Les Soldats & les Artisans, prendre de trente disciplines; Ces jeûnes, ces aumônes, ces Oraisons, ces ferveurs, ces saintes folies qui ne se virent jamais en Canada: Placer sept Diables dans la dent d'une fille pour faire paroistre sa sainteté, Par ce grand nombre d'ennemis que pensera-t-on de ces quatre diables qui secoüent la ville de Quebec par les quatre coins, & quantité d'autres choses extraordinaires, dont les Livres sont remplis, l'on veut bien dans tout cela, je sacrifie la complaisance à la verité & à la fidelité de l'Historien ». <Chrestien Leclercq>, *Premier établissement de la foy dans la Nouvelle-France : contenant la publication de l'Évangile, l'histoire des colonies françaises & les fameuses découvertes depuis le fleuve de Saint Laurent, la Louisiane & le fleuve Colbert jusqu'au Golphe Mexique, achevées sous la conduite de feu Monsieur de la Salle : par ordre du roy : avec les victoires remportées en Canada sur les Anglais & les Iroquois en 1690*, Paris, Amable Auroy, 1691, vol. 2, p. 26-27.

²⁷⁰ « [...] j'ai lieu de soupçonner que ce qu'elle [la sœur Tardy] prenait pour des pures imaginations, le bon directeur [Bailly] avec les meilleures intentions du monde, mais sans assez de discernement ne l'ait pris pour des grâces extraordinaires et de véritables visions ». Louis Tronson, « À Monsieur Dollier de Casson, 1692 »..., f° 4229.

En cela, ses directeurs avaient fait leur travail de discernement. Pourtant Marie sut être patiente et demeura discrète sur sa vocation qu'elle croyait sincèrement divine. Elle contourna les obstacles que lui imposaient les autorités religieuses tout en jouant intelligemment sur ses relations avec des personnes influentes²⁷¹, sur les registres du surnaturel et sur une rhétorique fort convaincante, Marie de l'Incarnation put finalement traverser l'Atlantique pour y fonder un couvent d'ursulines.

En résumé, nous avons vu que les manifestations visionnaires au XVII^e siècle en Nouvelle-France fournissaient à la religieuse qui disait les subir un pouvoir important sur les autorités en place. Quelles raisons alors pouvons-nous avancer pour expliquer cette aura d'autorité qui s'établissait? Plus qu'une façon de connaître sa vocation, plus qu'un facteur de légitimation, les visions et les songes surnaturels semblaient permettre aux visionnaires d'acquérir un savoir occulte et surhumain. En ce sens, ils devenaient des intermédiaires obligés entre les hommes et la divinité et, inévitablement, le message délivré aux hommes et aux femmes de la colonie commandait le respect et exigeait l'écoute.

2.2.5- Principe de connaissance surnaturelle

Outre la fonction d'élection que semblent revêtir les visions et les songes, nous avons relevé d'autres fonctions qui relèvent des connaissances surnaturelles dont la première était d'anticiper l'avenir (forme de divination), la seconde de connaître l'état spirituel d'une personne (vivante ou récemment décédée) ou d'une collectivité, et enfin la dernière était de rassurer le visionnaire face à un avenir incertain et angoissant.

²⁷¹ Voir à ce propos Françoise Deroy-Pineau et Paul Bernard, « Projet mystique, réseaux sociaux et mobilisation des ressources : le passage en Nouvelle-France de Marie de l'Incarnation en 1639 », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 113, (janvier-mars 2001), p. 61-91.

a) *Connaissances occultes et anticipation de l'avenir : connaître et agir*

Qu'ils soient principes de connaissances cachées ou anticipation d'un devenir incertain ou équivoque, les songes et les visions, tous portés vers l'avenir, constituent un dialogue entre le monde de l'au-delà et de l'ici-bas.

D'une part, les manifestations visionnaires possèdent un aspect cognitif; plus précisément, elles déterminent tout le champ d'un savoir à caractère spirituel. Elles sont en quelque sorte un message divin qui illumine l'esprit du visionnaire d'une *gnôsis*, une connaissance transcendante. Quel type de connaissance révèlent-elles chez les religieux en Nouvelle-France? Certes, elles peuvent annoncer la vocation. Mais les manifestations visionnaires rendent compte aussi fréquemment de l'état spirituel d'une personne, notamment après sa mort; c'est ce qu'aurait expérimenté Madame d'Ailleboust²⁷² suite au décès de la Mère de la Nativité²⁷³. Dès que cette dernière expira :

[...] Madame d'Ailleboust la vit en posture de suppliante à genoux devant Notre Seigneur qui étoit assis, & deux Chœurs de Religieuses Hospitalières rangées comme nous sommes au Chapitre, accuserent la Mère de la Nativité sur trois chefs: 1- D'avoir accordé trop facilement des permissions, craintes de chagriner ses inférieures. 2- D'avoir trop recherché, & de s'être trop appuyée sur la protection des grands du siècle. 3- D'avoir trop favorisé les pauvres au préjudice de la Communauté. Notre Seigneur écouta ces plaintes auxquelles la Mère de la Nativité ne repliqua rien; elle fut envoyée en Purgatoire: mais elle fut vue par la même personne [Mme d'Ailleboust] toute brillante de gloire six semaines après.²⁷⁴

²⁷² Marie Barbe de Boullongne, née à Ravières en Champagne vers 1618, épousa Louis d'Ailleboust à Paris le 6 septembre 1638. Elle passa en Nouvelle-France à la fin de l'été 1643 suite à une guérison miraculeuse. Elle fonda avec le jésuite Chaumonot la confrérie de la Sainte-Famille vers 1662-1663. Veuve, elle se donna aux hospitalières de Québec le 5 juillet 1670. Elle mourut le 7 juin 1685. Honorius Provost, « Boullongne, Marie-Barbe de », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 1..., p. 114-115.

²⁷³ Marie-Renée Boulic (dite mère de la Nativité), née en France en 1630, arriva dans la colonie le 14 juillet 1654 puis mourut à l'Hôtel-Dieu de Québec le 13 février 1677. Louis Pelletier, *Le clergé en Nouvelle-France...*, p. 248.

²⁷⁴ Jean-Françoise Juchereau de Saint-Ignace et Marie-Andrée Régnard de Sainte-Hélène, *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec*, à Montauban, Chez Jérosme Légier, [1751], p. 277-278. D'autres exemples de ce type peuvent être évoqués, notamment sous la plume de Marie de l'Incarnation qui narra le récit de l'apparition du Père Antoine Daniel, supplicié par les Iroquois, à un autre missionnaire, probablement Brébeuf : « Celui-ci l'ayant reconnu lui dit : Ah mon cher Père, comment Dieu a-t-il permis que votre corps ait été si indignement traité après votre mort, que nous n'aions pu recueillir vos cendres? Le saint Martyr lui répondit : mon très-cher Père, Dieu est grand et admirable : Il a regardé mon opprobre, et a récompensé en grand Dieu les travaux de son Serviteur : il m'a donné après ma mort un grand nombre d'âmes du purgatoire, pour les emmener avec moi, et accompagner mon triomphe dans le Ciel ». Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre CXXI, *De Québec, à la Communauté des Ursulines de Tours*, septembre 1649, p. 364-365. Catherine de Saint-Augustin bénéficiera fréquemment de telles visions.

Pour quelles raisons Dieu permettait-il que certaines personnes puissent appréhender un savoir de l'au-delà ou hors de la portée du commun? Et surtout, en quoi de telles visions, oniriques ou non, pouvaient-elles être « utiles » à ces privilégiés de Dieu? Il est difficile de répondre à de telles interrogations puisque les sources ne sont pas explicites sur le sujet. Néanmoins, elles suggèrent que les songes et les visions permettaient aux visionnaires de s'améliorer eux-mêmes « spirituellement », en corrigeant partiellement ou entièrement une attitude que Dieu n'agréait pas. Nous n'en retiendrons ici que deux exemples pour illustrer notre propos, dont celui de Catherine de Saint-Augustin.

L'hospitalière évoquait dans son journal trois éléments qui la maintenaient dans une constante sensualité : sa vanité, l'intérêt pour les garçons et les chansons d'amour. Or, Dieu lui aurait envoyé un songe exigeant d'elle un changement radical d'attitude moral; c'est tout du moins ce que laissait entendre son biographe Ragueneau : « Il semble que Dieu ait voulu paroître à cette jeune fille le mal qu'elle devoit fuir, & le remede qu'elle devoit y apporter incontinent [...] ». Quelle raison Ragueneau évoque-t-il pour expliquer la nécessité d'un tel songe? C'était, nous dit-il, pour « la preparer à le [Dieu] recevoir²⁷⁵ ».

Évoquons aussi l'exemple de Jean de Brébeuf qui bénéficia d'une vision pendant l'oraison du soir, le 21 mars 1640. Il vit une créature ailée à figure humaine qui ne volait qu'avec peine : « Et j'ai pensé que cette vision signifiait *pour moi ou un autre* qui s'efforçait de voler vers la contemplation des choses célestes, était encore retenu par certaines affections terrestres, qui l'empêchaient de parvenir à ce vers quoi

²⁷⁵ Voici la teneur du rêve : « [...] à l'âge de neuf à dix ans, elle vit en dormant un grand homme horrible avec un coutelas en main, qui s'approchoit d'elle pour la maltraiter; il luy sembla pour lors qu'elle s'enfuit dans une tour : ce malheureux la poursuivant, la frappa, mais non pas dangereusement, & comme elle invoquoit la sainte Vierge à son secours, une Religieuse avec un surplis se presenta à elle en cette tour; à sa veüe elle reclama son aide & s'en vit protégée, & incontinent elle se réveilla. Ces coups non dangereux, étoient sans doute ses petits déreglemens; & la protection de cette Religieuse, veu que sans jamais avoir veu d'Hospitaliere, elle reconnut cette Religieuse au visage, lors qu'elle y entra, qui fut ensuite sa premiere Superieure. Ce qui est encore confirmé par la resolution qu'elle prit pour lors d'être une jour Religieuse ». Paul Ragueneau, *Vie*, p. 26-27.

il tendait²⁷⁶ ». Ce type de songe ou de visions de perfectionnement spirituel demeure assez fréquent dans les écrits missionnaires de la Nouvelle-France²⁷⁷.

D'autre part, les visions et les songes de *connaissance* prennent un caractère anticipatoire, c'est-à-dire qu'ils apportent un savoir de l'avenir. Parfois, ils annoncent la guérison d'une maladie ou apportent les moyens de la guérir. L'hospitalière Angélique Bruguère frôla la mort en 1675 suite aux complications causées par le choc de sa tête contre une cheminée; au seuil de la mort, elle vit dans une vision le jésuite François Régis qui lui affirma qu'elle ne mourrait pas²⁷⁸. La mère de Saint Paul (morte en 1692), hospitalière également, vit en songe Catherine de Saint-Augustin qui lui commandait de boire du lait, ce qui la délivrerait de sa longue maladie²⁷⁹. Évoquons aussi la guérison miraculeuse d'Élie Godin, rapportée par le curé Thomas Morel de la côte de Beaupré, souffrant alors d'hydropisie. La guérison survint aussi après un songe mystérieux²⁸⁰.

A contrario, le songe ou la vision annoncent une maladie. Ce fut le cas pour Marie de l'Incarnation qui souffrit d'un mal inconnu qui persista une année. Le

²⁷⁶ François Roustang, *Jésuites de la Nouvelle-France...*, p. 133 (nous soulignons). « *Putavi ea visione denotari me, aut aliquem alium, qui cum ad rerum coelestium contemplatione volare niteretur, terrenis quibusdam affectibus adhuc detineretur quominus eo quo tendit pervenire possit* ». Jean de Brébeuf, *Quelques grâces, Visions, Illustrations et autres remarques extraictes des manuscrits du Père Jean de Brébeuf*, MNFVII, p. 479.

²⁷⁷ Voir par exemple François Roustang, *Jésuites de la Nouvelle-France...*, p. 136; p. 137 (Jean de Brébeuf, *Quelques grâces, Visions...*, MNFVII, p. 482; p. 482-483); Marie de l'Incarnation, *ESH 1654*, p. 236-237; 268; Paul Ragueneau, *Vie*, p. 47-49.

²⁷⁸ Jeanne-Françoise Juchereau de Saint-Ignace et Marie-Andrée Régnard de Sainte-Hélène, *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec...* p. 227-229.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 309-311.

²⁸⁰ « Elie Godin aagé de 50 ans de la paroisse de S^{te}-Anne estant malade d'une hydropisie formée, à laquelle les remedes ne pouvoient apporter aucun soulagement pensoit à se disposer à la mort, et me [Thomas Morel] fit appeler pour luy donner le Sⁱ Viatique alors que je luy dis qu'il eüst recours à la S^{te} Vierge et a S^{te} Anne et apres l'avoir disposé je m'en allay à l'Eglise dire la S^{te} Messe à son Intention d'où revenant pour le communier, il me dit d'un visage serain; « Monsieur je suis guery, permettez-moy de me lever pendant que vous estiez a l'Eglise. Comme je disois mon chapelet je me suis doucement endormy et j'ay veu pendant mon someil deux venerables dames qui se sont approchées de moy, et une des deux tenoit en sa main une boëte qu'elle a ouverte, où j'ay veu dedans un chemin fort long et fort estroit qui conduisoit au Ciel, à cette veu je me suis trouvé tout rempli de Consolation et tout soulagé de mon mal. » En effet après la S^{te} Communion il rend graces à Dieu, se leve de sont[sic] lict, s'en vâ à l'Eglise, et avant que d'avoir achevé la neuvaine, il fut en estat de travailler comme avant sa maladie ». Thomas Morel, « Miracles arrivés en l'Eglise de S^{te} Anne du petit Cap, coste de Beaupray en Canada », 24 juin 1684, *Archives du Séminaire de Québec*, « Paroisse diverses », n° 72. Ce récit est aussi rapporté par le Père François-Joseph Lemercier dans, « Relation de 1667 », *JRSI*, p. 92-94.

Christ, nous dit-elle, la lui avait annoncée par un rêve de façon à ce qu'elle ne soit pas prise « au dépourveu²⁸¹ ».

Phénomène relativement fréquent dans la spiritualité française au XVII^e siècle, il arrivait que plusieurs religieux apprennent les circonstances exactes de leur mort par un songe ou une vision, ou même encore par des prodiges²⁸². Jean de Brébeuf, aux dires de Marie de l'Incarnation, aurait reçu plusieurs visions touchant sa mort, ce qui lui aurait permis de se préparer spirituellement au martyre²⁸³. L'hospitalière de Québec Jeanne-Louise Hazeur (ou Hazurd)²⁸⁴ de Sainte-Anne fit « un songe mystérieux qu'elle regarda comme un avertissement de sa mort » en décembre 1706²⁸⁵.

²⁸¹ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre CCXVI, *De Québec, à son Fils*, 29 juillet 1665, p. 744.

²⁸² Geneviève Reynes, *Couvents de femmes...*, p. 146.

²⁸³ « Le Révérend Père de Brébeuf, premier Apôtre des Hurons, avait eu plusieurs visions touchant ce qui lui est arrivé à sa mort et à celle de ses compagnons, et de ce qui devoit arriver à l'Église. On a trouvé tout cela dans ses écrits. Notre Seigneur lui avait fait voir sa face toute défigurée, comme elle l'a été depuis au rapport de plus de cent témoins. Il avait encore vu ses mains impassibles dans la même vision : Et il est arrivé que son corps aiant été mutilé de toutes parts, ses os décharnez, sa chair mangée, lui encore vivant, il ne s'est pas trouvé la moindre fracture à ses mains, contre l'ordinaire de ces Barbares, qui voulant tourmenter un homme, commencent à couper les doigts et à arracher les ongles, ce qu'ils font, disent ils, pour caresser les Patiens; en sorte qu'on ne le put reconnoître qu'à ses précieuses mains ». Plus que les circonstances mêmes de sa mort, Dieu lui aurait révélé le moment où il serait torturé, ce qui aurait permis à ses confrères de recueillir une petite quantité de son sang pour en faire des reliques : « Notre Seigneur luy aiant révélé le temps de son martyre trois jours avant qu'il arrivât, il alla tout joyeux trouver les autres Pères, qui le voiant dans une gaieté extraordinaire, le firent seigner par un mouvement de Dieu : Ensuite de quoi le Chirurgien fit seicher son sang par un pressentiment de ce qui devoit arriver, et de crainte qu'on ne lui fit comme au Révérend Père Daniel, qui huit mois auparavant avoit été tellement réduit en cendre, qu'on n'avoit trouvé aucuns restes de son corps ». Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre CXXIII, *De Québec, à son Fils*, 22 octobre 1649, p. 379-380. Sur la constitution de reliques en Nouvelle-France, voir l'article de Dominique Deslandres, « Des reliques comme vecteur d'acculturation au XVII^e siècle », *Proceedings, Western Society for French History*, 20, 1993, p. 93-108.

²⁸⁴ Jeanne-Louise Hazeur, dite mère de Sainte-Anne, naquit à La Rochelle en 1675. Elle entra en religion le 17 mai 1690, à Québec probablement. Elle décéda à l'Hôtel-Dieu de Québec le 25 décembre 1706. Louis Pelletier, *Le clergé en Nouvelle-France...*, p. 253.

²⁸⁵ « Au commencement de Janvier 1706 une nuit étant couchée & endormie, elle crût s'entendre appeller, & s'étant tournée du côté d'où venoit la voix, elle vit un vieillard inconnu, qui sans rien dire lui fit voir une montre sur une table, & lui fit signe du doigt de remarquer qu'elle heure il étoit; elle regarda attentivement le cadran, et vit que l'eguille étoit arrêtée sur les 12 heures. À son reveil elle fut frappée de ce songe, & comme elle avoit fort peu de santé elle pensa que peut-être elle n'avoit plus que 12 jours à vivre. Après ce petit terme écoulé, elle jugea que ce qu'elle avoit vû pouvoit signifier douze semaines, & ensuite elle le fixa à douze mois, se disposant toujours intérieurement à ce passage: enfin se voyant au bout de l'an sans se trouver plus malade, elle se flata que ce nombre lui avoit marqué douze années, mais il en fut autrement, & nous vîmes bientôt l'explication de cette espece de Prophetie; elle étoit premiere chanter, & elle avoit préparé des Motets pour chanter à la Messe de minuit, elle se trouva mal la veille de Noël, & après quelques remedes, & qui firent assés bien, elle tomba dans un

Par la fréquence de ses visions et de ses songes de connaissance spirituelle et d'anticipation, Catherine de Saint-Augustin représente pour la colonie française, et pour nous historien de la Nouvelle-France, un cas presque unique. C'est pourquoi nous nous pencherons plus longuement sur son cas.

La *Lettre circulaire de la mort de la Révérende Mère Catherine de Saint Augustin, Religieuse Hospitalière de Québec...*(1668) faisait état des différents « dons » qu'aurait possédés cette religieuse au cours de sa vie : « Elle a eu très souvent connoissance de l'intérieur de diverses personnes, & présentes, & absentes, & de l'estat mal-heureux de plusieurs qui estoient en péché mortel, & des péchés en particulier très cachez, mesme par des Confessions sacrilèges[...]; co[n]stamment on n'a jamais veu qu'elle s'y soit trompée ». Mais aussi, toujours selon la *Lettre*, souvent « Dieu luy a fait connoistre des choses futures & esloignées, qui sont arrivées comme elle les avoit preveuës²⁸⁶ ». Une telle description prêtait à Catherine des pouvoirs visionnaires très importants. Dans *La vie de Catherine de Saint-Augustin* (1671) du jésuite Ragueneau ainsi que dans la correspondance de Marie de l'Incarnation, l'hospitalière est dépeinte comme la détentrice de grands pouvoirs surnaturels, la bénéficiaire de fréquents rapports avec le monde surnaturel et ses entités. Anges, démons et saints n'ont de cesse de lui apparaître, de la guider ou de la tenter tout au long de sa vie.

En fait, l'hospitalière croyait posséder le statut d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Porte-parole des volontés divines, à cheval entre deux plans d'existence, elle constituait un point de jonction entre le monde des forces surnaturelles et celui des hommes : « [...] il m'arrive assez souvent, dit-elle dans son journal, de me trouver presque en même temps, dans deux états bien opposez : car soudain je me trouve comme une personne de l'autre monde [...]»²⁸⁷. Ce statut particulier de

assoupissement qui lui dura jusqu'au lendemain 25 Decembre, qu'elle mourut sans dire une parole, elle étoit âgée de 31 an[sic]. Plusieurs Saints ont eu de semblables visions, qui leur ont signifié différentes choses, comme on peut le voir dans la vie de St Henry Empereur, & plusieurs autres ». Jeanne-Françoise Juchereau de Saint-Ignace et Marie-Andrée Régnard de Sainte-Hélène, *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec...*, p. 428-429.

²⁸⁶ Anonyme, « Lettre circulaire de la mort de la Révérende Mère Catherine de Saint Augustin, Religieuse Hospitalière de Québec décédée le 8 may 1668 », *JR51*, p. 78-80. Voir aussi Paul Ragueneau, *Vie*, p. 236-237.

²⁸⁷ Paul Ragueneau, *Vie*, p. 203.

l'hospitalière est à l'origine des nombreuses manifestations visionnaires dont elle bénéficia au cours de sa vie.

Plus particulièrement, elle était en quelque sorte une prophétesse. Elle révélait des vérités occultes aux hommes pour leur faire éviter les châtements divins. Plus précisément, elle possédait la même fonction que les prophétesses médiévales telle Catherine de Sienne²⁸⁸. Ce fut Catherine de Saint-Augustin qui affirma que Dieu était en colère contre les colons français en raison de leurs nombreux péchés : elle ressentit, affirme Marie de l'Incarnation, l'extrême irritation qu'avait Dieu « contre les péchez qui se commettent en ce païs », entendons ici surtout le commerce de l'alcool avec les Amérindiens. En effet, elle « eut un pressentiment, ou plutôt une assurance infallible, que Dieu étoit prêt de punir le païs pour les péchez qui s'y commettent, sur tout pour le mépris qu'on y fait des ordonnances de l'Église ». Ses prédictions sont exprimées dans un langage limpide, imagé, baroque, mais qui se rattache étroitement aux écrits apocalyptiques de saint Jean. Dans une vision, elle aperçut :

quatre démons furieux et enragez aux quatre coins de Québec qui ébranloient la terre avec tant de violence, qu'ils témoignaient vouloir tout renverser. Et, en effet, ils en fussent venus à bout, si un personnage d'une beauté admirable et d'une majesté ravissante, qu'elle vid au milieu d'eux, et qui lâchoit de temps en temps la bride à leur fureur, ne l'eût retenue lors qu'ils étoient sur le point de tout perdre. Elle entendit la voix de ces démons qui disoient : Il y a maintenant bien du monde effrayé, nous voyons bien qu'il y aura beaucoup de conversions, mais cela durera peu, nous tro[u]verons bien le moien de ramener le monde à nous. Cependant continuons à ébranler la terre, et faisons notre possible pour tout renverser.²⁸⁹

²⁸⁸ Elisja Schulte Van Kessel nota un changement sensible de la fonction des visionnaires entre le Moyen Âge et l'Époque moderne où leurs « interventions concernaient de moins en moins la marche des affaires courantes, ou le sort de telle ou telle communauté, et de plus en plus le domaine surnaturel, le ciel, l'enfer, le purgatoire, et toutes sortes de problèmes en matière de foi ». Elisja Schulte Van Kessel, « Vierges et mères entre ciel et terre. Les chrétiennes des premiers Temps modernes », dans Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. 3, *XVI^e-XVIII^e siècle*, s.l., Perrin, 2002 [1991] (*Tempus*, 3), p. 201. Dans le cas de Catherine, il semblerait qu'elle ait acquis une des fonctions les plus importantes des prophétesses médiévales, celle d'annoncer le courroux divin et les remèdes pour l'apaiser.

²⁸⁹ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre CCIV, *De Québec à son Fils*, août-septembre 1663, p. 688-689. Autre version dans Jeanne-Françoise Juchereau de Saint-Ignace et Marie-Andrée Régnard de Sainte-Hélène, *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec...*, p. 140-141. À titre comparatif, voici le texte de saint Jean dans *Apo.* II, 7, 1-4 : « Après quoi je vis quatre Anges, debout aux quatre coins de la terre, retenant les quatre vents de la terre pour qu'il ne soufflât point de vent, ni sur la terre, ni sur la mer, ni sur aucun arbre. Puis je vis un autre Ange monter de l'Orient, portant le sceau du Dieu vivant; il cria d'une voix puissante aux quatre Anges auxquels il fut donné de malmener la terre et la mer : 'Attendez, pour malmener la terre et la mer et les arbres, que nous ayons marqué au front les serviteurs de notre Dieu ».

Un tremblement de terre suivit de peu la vision. Les secousses des premiers mois pressèrent les gens aux confessionnaux des églises, semble-t-il, pour demander pardon à Dieu des abus faits dans la colonie²⁹⁰. Mais le courroux de Dieu n'était pas chose aisée à calmer, ce que Catherine apprit dans une autre révélation divine alors qu'elle priait devant le Saint-Sacrement « pour tâcher d'apaiser la colère de Dieu²⁹¹ ». Elle vit un ange – probablement saint Michel – qui tenait à la main une balance. Dieu semble-t-il voulait que la religieuse assiste à la pesée des péchés de la colonie. Dans l'autre main, l'ange tenait trois flèches sur lesquelles étaient écrits les trois motifs de la colère divine : l'impiété, l'impureté et le défaut de charité²⁹².

Mais bien plus qu'une prophétesse qui ne fait que *subir* des visions et les interpréter pour le bien commun, Catherine était avant tout une visionnaire *d'action*. En d'autres mots, les manifestations surnaturelles exigeaient d'elle une action précise pour le bien d'une ou de plusieurs personnes. Ainsi, était-elle présentée dans la colonie comme un paratonnerre attirant les forces diaboliques qui se déchaînaient sur les habitants. Le P. Ragueneau faisait de l'hospitalière une sorte d'intermédiaire entre Dieu et le peuple dont la responsabilité principale était ni plus ni moins de garantir la sauvegarde de la colonie. Marie de l'Incarnation, dans une lettre au jésuite Poncet,

²⁹⁰ C'est du moins ce que précise le *Journal des Jésuites* : « La purifica[ti]on co[mm]me l'an passé : lte[m] les Jours gras qui furent signalés entr'autres par le Tremble Terre effroyable & surprenant qui commença une demy-heure apres la fin du salut du Lundy 5 de febv[r]ie[r], jour de la feste de nos saints martyrs du Japon sçavoir sur les 5 h. ½ & dura environ 2 *miserere*; puis la nuit & ensuite les Jours & nuicts suivantes à diverses reprises tantost plus forte tantost moins forte : cela fit du mal à certaines cheminées, & autres légères pertes & dommages mais un grand bien p[ou]r les âmes, car le mardy gras & le mercredi des Cendres on eut dit que c'estoit un Jour de pasque, tant les Confessions & Communions & toutes dévotions furent fréquentes; cela dura jusques au 15 de mars ou environ assés se[n]siblem[en]t ». Jérôme Lalemant, « Journal des Jésuites », *JR* 47, février 1663, p. 296-298.

²⁹¹ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre CCIV, *De Québec à son Fils*, août-septembre 1663, p. 692.

²⁹² « Une personne contemplative [Catherine de Saint-Augustin] étant devant le saint Sacrement pour tâcher d'apaiser la colère de Dieu, et s'offrant à luy d'un grand cœur pour être la victime de tous les maux qui menaçoient son peuple, elle fut soudain saisie de fraïeur comme aux approches d'une personne d'une grande majesté, et aussitôt elle aperçut un personnage extrêmement redoutable, revêtu d'un habit tout couvert de cette devise : *Quis ut Deus?* Il tenoit en sa main gauche une balance dont les bassins étoient remplis, l'un de vapeurs, et l'autres d'écriteaux qui disoient : *Loquere ad eos Jerusalem, quia completa est malitia et dimissa est iniquitas illius*. Dans la main droite il avoit trois flèches, au bout desquelles elle lut ces paroles : *Impiété, impureté, défaut de charité* ». Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre CCIV, *De Québec à son Fils*, août-septembre 1663, p. 692-693. Sur l'importance de l'archange Saint-Michel, protecteur ou châtieur d'une communauté, voir Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, [Paris], Fayard, 1989, p. 293-305.

insistait aussi sur le rôle de protectrice qu'avait Catherine de Saint-Augustin, la décrivant comme la planche de salut des habitants de la Nouvelle-France. À en croire l'ursuline, Catherine emprisonna en elle les démons qui désiraient ardemment suivre le régiment de Carignan-Salières dans son expédition contre les Iroquois. Paraît-il qu'ils lui demandèrent l'autorisation de tourmenter les soldats : « Ils luy [à Catherine] demandèrent permission de suivre l'armée Française lorsqu'elle alloit contre les Hiroquois, afin d'empêcher les François de se confesser [...] ». Bien entendu, elle rejeta leur requête et les maintint en elle pour les empêcher de leur nuire : « Ces misérables [les démons] la faisoient souffrir, de rage qu'ils avoient de ce qu'elle les tenoit captifs, et qu'elle ruinoit tous leurs desseins²⁹³ ».

Aussi la visionnaire de l'Hôtel-Dieu n'agissait pas qu'au plan collectif comme protectrice contre les forces surnaturelles nocives; bien souvent les saints et les anges exigeaient qu'elle intercède auprès de Dieu en faveur d'un seul individu. Elle connaissait l'état spirituel de plusieurs personnes et pouvait désigner celles qui étaient en état de péché mortel. La tâche lui était clairement mentionnée, comme ce fut le cas pour convertir un sorcier : Jean de Brébeuf, son protecteur céleste, « en la presence de Nôtre Seigneur, m'apprit qu'un tel étoit sorcier; & m'ordonna que je travaillasse pour sa conversion²⁹⁴ ».

Plus qu'inciter ces pécheurs à la conversion, plus que plaider pour eux la clémence à Dieu, Catherine de Saint-Augustin phagocytait ni plus ni moins leurs souillures. En d'autres mots, l'hospitalière absorbait les péchés (ou les démons) pour en libérer les pécheurs. Elle assista par exemple en vision au jugement particulier d'un pécheur anonyme. Elle ne tarda « guere à souffrir divers maux *pour* cette ame, afin de diminuer ses peines, & la longueur du Purgatoire²⁹⁵ ». Autre exemple de cet accaparement volontaire des péchés d'autrui : à la veille de la mort d'un impénitent invétéré, « à neuf heures du soir, priant pour luy, j'eus une forte pensée de demander à Dieu qu'il m'envoyast les demons qui étoient pour l'inquieter & tourmenter. Je fus prise au mot; & en même temps, j'en sentis un grand nombre, comme plus de trois

²⁹³ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre CCLXIX, *De Québec, au P. Poncet, Jésuite*, 25 octobre 1670, p. 911.

²⁹⁴ Paul Ragueneau, *Vie*, p. 228.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 243 (nous soulignons).

cents : toute la nuit & le jour suivant, ils m'importunerent fort, & à tout moment ils vouloient me quitter; mais Dieu ne leur permettoit pas²⁹⁶ ». Encore une fois, Catherine emprisonna les démons en elle pour les empêcher d'agir, ce qui laissait la voie libre aux pécheurs de s'extraire des souillures néfastes au salut de leur âme. La visionnaire prenait sur elle-même les souffrances d'autrui en leur ouvrant la voie de la rédemption.

En résumé, que ce soit chez Catherine de Saint-Augustin comme chez d'autres visionnaires en Nouvelle-France, les visions permettaient, en tant que savoir occulte, de prendre conscience d'une part de réalités généralement lointaines ou cachées au commun des mortels, mais aussi des événements qui ne s'étaient pas encore produits. D'autre part, les manifestations visionnaires amenaient leurs bénéficiaires, ici la figure de Catherine de Saint-Augustin est la plus marquante²⁹⁷, à poser des gestes précis en fonction de ce qu'ils avaient vu et d'ainsi changer le cours de l'avenir selon les desseins divins.

b) Connaissances occultes et anticipation de l'avenir : se rassurer

L'étude du phénomène des visions et des songes plonge parfois l'historien dans l'intériorité du visionnaire en nous permettant de mesurer une part de ses angoisses. En effet, il existe une troisième fonction attribuable aux songes et aux visions qui intervient dans le domaine de la conscience et de la connaissance et permet au religieux ou à la religieuse de se rassurer en des moments de grandes détresses psychologiques et spirituelles. En fait, nous croyons possible d'établir un lien de causalité entre des événements producteurs de grand stress (guerres, tortures, certitude de sa propre damnation, etc.) et le contenu même de la vision ou du songe. Pour démontrer notre point, nous étudierons trois cas plus en profondeur. Les deux premiers ont trait à l'évangélisation des Autochtones en Huronie et en Iroquoisie par

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 257.

²⁹⁷ Mais sans doute pas la seule. La sœur Tardy semblait posséder – ou voulait convaincre qu'elle possédait – ce genre de charisme. En effet, la religieuse prétendait connaître « l'état de ceux qui vont à la communion ». Louis Tronson, « Réponse aux questions et demandes de M. de Belmont, 1691 »..., f° 4205-4207.

deux jésuites, respectivement Jean de Brébeuf et Isaac Jogues. Le dernier cas, que nous analyserons brièvement, est constitué par les visions du paradis (*anabases*) chez Catherine de Saint-Augustin, hospitalière de l'Hôtel-Dieu de Québec.

La vie des missionnaires auprès des Amérindiens était souvent précaire. Il n'était pas facile pour eux de s'adapter à des sociétés dont le mode de vie différait grandement des Européens. De plus, les Autochtones n'étaient pas toujours enclins à accepter parmi eux des religieux qui représentaient un fardeau dont ils auraient bien voulu se passer : souvent les missionnaires ne savaient ni ramer, ni faire du portage, ni se débrouiller en forêt, de plus ils prêchaient des coutumes et une religion étrangères au monde autochtone²⁹⁸. S'ajoutaient à ces difficultés quotidiennes et matérielles des missionnaires les risques fréquents de se voir condamnés et tués comme sorciers par leurs hôtes en particulier dans des temps de grande tension comme par exemple lors de la série d'épidémies meurtrières qui dévastèrent la Huronie et la vallée du Saint-Laurent, dont la première est attestée dès 1634²⁹⁹. Dans les faits, les méthodes traditionnelles de guérison se révélèrent totalement inefficaces devant ces maladies inconnues et, étrangement, les Français semblaient pour la plupart immunisés. Les Autochtones furent nombreux à suspecter les missionnaires d'être de redoutables sorciers qui propageaient la maladie. En 1634, une sédition éclata dans laquelle le Père Brébeuf et d'autres missionnaires subirent plusieurs sévices corporels³⁰⁰. À deux reprises, en 1637 et en 1640, on réunira un conseil général afin de déterminer si l'on devait ni plus ni moins massacrer les jésuites –

²⁹⁸ Marcel Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. 3, « La Seigneurie des Cent-Associés, 1627-1663 », tome 2, « La société », Montréal, Fidès, 1963, p. 390.

²⁹⁹ Une épidémie de grippe sévira aussi en août 1636 dans la vallée du Saint-Laurent et atteindra la Huronie dès septembre faisant plusieurs morts parmi les Hurons; même les missionnaires jésuites durent garder le lit. De plus, une nouvelle épidémie surgira en 1637, mais cette fois-ci encore plus violente pour les Autochtones. Ceux qui étaient touchés par la maladie mouraient en deux jours. En 1639, une épidémie de variole sévira dans tout le bassin laurentien. Les Algonquiens n'arriveront même plus à enterrer tous leurs morts. Les Hurons en seront ensuite infectés par le biais de leurs marchands de retour en Huronie. La maladie infectera ensuite les Pétuns et les Neutres. Voir Bruce Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 1992 [1985] (*Boréal compact*, 38), p. 319-322.

³⁰⁰ Marcel Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France...*, p. 393.

supposément les auteurs de l'épidémie – ou simplement les renvoyer à Trois-Rivières³⁰¹.

La lecture des *Quelques grâces, Visions, illustrations et autres remarques extraictes des manuscrits du Père Jean de Brébeuf*³⁰² nous permet de considérer le climat psychologique difficile pour les jésuites en Huronie durant la période des épidémies, particulièrement entre 1640-41³⁰³. La peur et l'angoisse nourrirent-elles les visions de Brébeuf? L'historien René Latourelle a remarqué chez ce missionnaire l'étroite relation entre les angoisses du missionnaire liées à la situation critique en Huronie et les manifestations visionnaires démoniaques qui le menaçaient à tous moments³⁰⁴. Brébeuf ne subira pas seulement des visions diaboliques. En effet, lors de ses campagnes d'évangélisation, il eut plusieurs visions et songes divins qui eurent pour effet de le rassurer. Le 17 janvier 1641, accusé de propager l'épidémie, le jésuite dut plaider devant une assemblée huronne son innocence, et celle des autres missionnaires présents en Huronie. L'angoisse de Brébeuf tenait à ce que, dit-il, « je n'avais point encore songé à ma défense ». Or la veille de la plaidoirie, soit dans la nuit du 16 au 17 janvier, il fit un songe mystérieux qu'il narra ainsi : « j'avais l'impression que j'étais avec le bienheureux P. Coton³⁰⁵, qui me dit devoir le lendemain plaider devant les juges; et je lui dis alors que moi aussi, dans les jours

³⁰¹ Bruce Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs...*, p. 344.

³⁰² Publié dans *MNFVII*, p. 474-483 et en traduction dans François Roustang (éd.), *Jésuites de la Nouvelle-France...*, p. 126-138.

³⁰³ Les années 1640-41 furent les plus précaires pour les missionnaires jésuites en Huronie en raison du danger que constituaient les nombreuses factions huronnes hostiles aux jésuites. D'ailleurs, Brébeuf dut se réfugier à Québec pour éviter de se faire assassiner. Il ne retournera à Sainte-Marie qu'en 1644. Voir Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs...*, p. 346-347.

³⁰⁴ « Les années 1640-1641, sur lesquelles les notes de Brébeuf se font plus nombreuses, manifestent une âme qui est le théâtre d'étranges assauts diaboliques, sous mille formes. On le sent comme investi par des puissances d'enfer. [...] Ces images ne sont sans doute pas sans relation avec l'épreuve crucifiante, pour Brébeuf, des défections survenues chez les nouveaux chrétiens d'Ossossané et de Téanaustaié durant l'épidémie de 1639. Pendant ces années, on devine que Brébeuf vit dans un état de ville assiégée ». René Latourelle, *Jean de Brébeuf...* p. 302-303.

³⁰⁵ Le jésuite Pierre Coton, célèbre prédicateur de la fin du XVI^e siècle fut le confesseur du roi de France Henri IV. Il naquit à Néronde (Loire) le 7 mars 1564, entra au noviciat le 30 septembre 1583 pour ensuite devenir prédicateur, confesseur du roi en 1608, puis Provincial des jésuites de France. Il mourut à Paris le 19 mars 1626. Il est l'auteur de nombreux ouvrages restés importants pour la littérature religieuse du XVII^e siècle, notamment *Du tres-Saint et tres Auguste Sacrement, et Sacrifice de la Messe...* (à Paris, Chez Laurent Sonnius, 1600). Voir Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. 2, Louvain, éditions de la Bibliothèque S.J., [1960], col. 1539-1560. Voir aussi Henri Brémond, *Histoire du sentiment religieux en France, depuis la fin des Guerres de Religion jusqu'à nos jours*, vol. II, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1923, p. 75-142.

prochains, j'aurais à plaider [...] ». L'interprétation qu'il fait du rêve est à ce titre fort rassurante pour lui : « Me réveillant, j'estimai que le bienheureux Père me serait propice et m'aiderait à plaider ma cause³⁰⁶ ». En d'autres mots, le défunt Pierre Coton, dans le rêve, prévenait le missionnaire du support que lui assurerait le Ciel.

Nous avons relevé une autre manifestation surnaturelle où c'est un être divin cette fois qui, donné en exemple, rassure Brébeuf dans ses difficultés. Le 11 avril 1640,

alors qu'une révolte s'était produite à la résidence de Saint-Joseph, au cours de laquelle Pierre Boucher avait été blessé au bras, et le P. Chaumonot et moi [Brébeuf] avions reçu des coups; alors que nous avons tous été accablés d'outrages, fort effrayés, et contraints de quitter la bourgade par *Ondihoahorea* et les autres chefs de sa bourgade; tard, alors que je rendais grâces à Dieu de tout cela et que, bien qu'inquiet <et étant en détresse>, je m'efforçais cependant de conformer ma volonté à celle de Dieu, il m'a semblé voir la bienheureuse Vierge comme on la représente - désolée et le cœur percé de trois épées; j'ai senti intérieurement comme s'il m'était dit : la très sainte Mère de Dieu, même lorsqu'elle fut très affligée, fut toujours très parfaitement conforme à la divine volonté et *doit m'être un exemple* dans toutes les adversités.³⁰⁷

D'une part, le jésuite avouait explicitement dans cette citation sa crainte profonde de la douleur et de la mort, son état psychologique de détresse morale suite aux sévices qu'il avait subis (« *licet animo inquietus* et estant en détresse »). L'intérêt de cette vision mariale réside d'autre part dans l'importance accordée par Brébeuf à l'imitation de cette Vierge au cœur transpercé de glaives. Brébeuf substitue les événements menaçants de sa vie aux afflictions de la *Mater dolorosa* : c'est pourquoi il devrait accepter les souffrances en conformité « à la divine volonté ». Ses propres douleurs, les persécutions et le danger potentiel d'assassinat ne lui apparaissaient

³⁰⁶ François Roustang, *Jésuites de la Nouvelle-France...*, p. 137. « [...] *in somnis putabam me esse cum beato Patre Coton, qui dixit mihi sibi postera die causam dicendam coram iudicibus. Tunc autem dixi mihi quoque causam proximis diebus fore dicendam et tamen me nondum de ea deffendenda cogitasse. Evigilans autem putavi beatum Patrem mihi propitium futurum coadiuturum in causa dicenda* ». Jean de Brébeuf, « Quelques grâces, Visions, illustrations et autres remarques extraictes des manuscrits du Père Jean de Brébeuf », *MNFVII*, p. 482.

³⁰⁷ François Roustang, *Jésuites de la Nouvelle-France...*, p. 133-134 (nous soulignons). *Aprilis undecima, cum in residentia Sancti Iosephi exorta fuisset seditio in qua Petrus Boucher vulneratus in brachio fuerat et Pater Chaumonot et ego vapulassemus, omnesque iniuriis affecti, minis territi, et exire e vico iussi fuisset ab Ondihoahorea et aliis eius vici ducibus, sero cum de iis omnibus Deo gratias agerem et licet animo inquietus et estant en détresse, tamen voluntatem meam divinae conformare studebam, visus sum mihi videre Beatam Virginem eo modo quo depingitur desolatam et tribus ensibus in corde vulneratam. Sensique interius quasi mihi diceretur beatissimam Dei Matrem, etsi valde afflicta fuisset, fuisse tamen semper cum divina voluntate perfecti perfectissime conformem, mihique exemplum esse debere in omnibus adversitatibus* ». *Ibid.*, p. 479-480.

finalement que comme la répétition des douleurs de la Vierge, la réitération des grands moments du christianisme. La vision mariale, message direct et sans ambiguïté de la divinité, réconforta le missionnaire dans ses afflictions : ce que vivait le missionnaire était voulu par Dieu.

Pour les religieux et les religieuses, le saint ou la sainte constituaient des modèles à imiter. Revivre ce qu'ils avaient subi (souffrances morales et spirituelles, le martyre, etc.), c'était en quelque sorte devenir soi-même un saint ou une sainte, ou tout du moins espérer être ainsi élu du Ciel.

Pour sa part, le Père Isaac Jogues fut fait prisonnier par les Iroquois en 1642. Il fut torturé³⁰⁸. Il réussit néanmoins à s'évader à l'automne 1643 avec le concours des Hollandais et rentra en France pour ne revenir à Québec qu'à l'été 1644. Fort de ses connaissances de l'Iroquoisie, il y fut envoyé comme ambassadeur au cours de l'été 1646, puis à l'automne de la même année. Mais cette fois-ci il y fut assassiné³⁰⁹. Le rêve qui nous intéresse particulièrement se produisit lors de sa captivité en 1642, dans un moment de grande tension psychologique : après « la mort de mon très cher compagnon René Goupil³¹⁰ d'heureuse mémoire, lorsqu'on cherchait tous les jours à me tuer *et que mon âme était remplie d'angoisses*, ce que je vais dire m'arriva dans mon sommeil³¹¹ ». Le jésuite rêva d'une ville immense circonscrite entre de grandes murailles « d'une insigne beauté ». En pénétrant dans la cité, il fut intercepté par un

³⁰⁸ Voici le récit du Huron Joseph Chiouatenhoua au P. Brébeuf : « On ne les [les prisonniers dont faisait partie Jogues] lia pas pourtant par les chemins qu'à leur entrée dans le village, qu'on les mist tous en chemise et on leur fist plusieurs affronts et outrages; qu'on leur arracha la barbe; qu'on leur enleva les ongles, leur bruslant après les bouts des doigts dans des calumets tous rouges de feu; qu'on couppa le poulce gauche au Père Jogues; qu'on luy escrasa avec les dents l'index de la main droite [...] ». « Relation de 1643 », *MNFV*, p. 762.

³⁰⁹ Marcel Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France...*, p. 397-398.

³¹⁰ René Goupil (1608-1642) était un chirurgien au service des jésuites. Il quitta Trois-Rivières pour la Huronie le 1^{er} août où il allait exercer sa profession. Accompagné de Isaac Jogues, Guillaume Couture et de plusieurs chefs amérindiens, il fut capturé dans une embuscade par les Iroquois. Il sera assassiné quelques temps après, précisément le 29 septembre 1642, d'un coup de hache. Léon Pouliot, « Goupil, René », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 1..., p. 354.

³¹¹ François Roustang, *Jésuites de la Nouvelle-France...*, p. 189 (nous soulignons). « *Haec post occisionem charissimi mei socii beati martyris Renati Goupil, cum quotidie ad necem quaererer pleniusque essem angoribus animi, in somnis acciderunt* ». Isaac Jogues, « Illustrationes nonnullae Patris Isaaci Jogues ex eius manu scriptis excerptae, novembre 1645 », *MNFVI*, p. 314. Nous renvoyons le lecteur à l'extrait entier en *Annexe IV*.

corps de garde qui lui défendit de passer outre. Parce qu'il ne comprenait pas que les gardes lui en interdisaient l'accès, l'un d'eux lui ordonna alors d'entrer « dans cette porte pour recevoir le châtiment de [sa] témérité ». Dans la pièce où il fut amené, se tenait un vieillard « tout plein de majesté », « couvert d'une robe écarlate d'une extrême beauté ». C'est alors que le vieil homme le frappa « longtemps et rudement » d'une baguette « sur les épaules, sur le col et sur la tête ». La douleur lui remémorait, nous dit Jogues, son « entrée dans la première bourgade des Iroquois, lorsque toute la jeunesse du pays, étant armée de bâtons, nous traita avec une cruauté nonpareille ». Jogues souffrit la douleur en silence : « Enfin, comme si mon juge eût admiré ma patience, il quitte la verge et, se jetant à mon col, il m'embrassa et, en bannissant mes ennuis, il me remplit d'une consolation toute divine et entièrement inexplicable ». Dès lors, son bourreau le reconduisit sur le seuil de la pièce.

C'est là le récit d'une angoisse profonde, celle de la souffrance et de la mort, mais avant tout de la damnation éternelle : « J'ai donc pensé que cette cité, placée de façon singulière où se trouve notre bourgade, était la demeure des bienheureux, *où je ne méritais pas d'entrer [...]* ». Le jésuite crée un lien évident entre l'objet de son rêve puis les événements intenses de sa captivité (notamment le rituel de torture). La violence de ses tortionnaires n'est-elle pas assimilée aux peines du purgatoire? Jogues ne le dit pas explicitement mais il présente les tortures qui lui furent infligées comme des peines purifiantes spirituellement qui lui ouvriraient la voie du Ciel. C'est apparemment ce que le vieillard du songe lui signifiait en le battant cruellement : la purification de ses péchés passait par la torture iroquoise. Dans la relation qu'il fit de ce songe, Jogues s'avoue convaincu qu'il accéderait au paradis « si je persévérais avec patience et fidélité jusqu'à la fin [dans les persécutions quotidiennes], et j'espérais que cette bourgade en laquelle j'avais tant souffert et souffrais encore, se changerait pour moi en cette sainte cité ». Dans son songe, le jésuite, à la manière de Brébeuf, substituait les événements de sa vie terrestre à ceux du monde céleste. La ville iroquoise possédait ainsi sa propre réplique dans l'au-delà; l'une comme l'autre étaient promesses de salut : le rêve de Jogues lui assurait une destinée auprès des bienheureux et des saints.

Même à l'ombre des cloîtres, les missionnaires ressentait un besoin de sécurité spirituelle qui se manifestait notamment à travers les songes et les visions. L'exemple le plus évocateur d'une telle fonction sécurisante et apaisante apparaît dans la vie de Catherine de Saint-Augustin, à travers le cycle des quatre visions du paradis (*anabases*) où elle « voit la place qui luy étoit préparée au Ciel, par quatre diverses fois³¹² ». Dans la seconde vision qui se produisit le jour de l'Ascension 1664 (12 mai), Catherine sentit son esprit s'élever et être emporté au Ciel, « où il me sembla que je vis ce que je desirois, & de plus la gloire de la sainte Vierge, & des Saints », mais aussi « les places que nôtre Seigneur préparoit aux Bienheureux³¹³ ». Elle rapporte ici le désir qu'elle avait de jouir de la vision béatifique : « Je conçeus un grand desir de pouvoir occuper cette place; mais je n'ozois pas la demander, connoissant combien j'en étois indigne ». Pourtant la divinité vint la rassurer : « Nôtre-Dame me dit, que ce seroit pour moy; j'en eus bien de la joye, & luy en fis beaucoup de remerciemens; mais je n'ozois pourtant me promettre de jouir de ce bonheur : elle m'asseura néanmoins que je jouïrois à toute éternité de la veuë de la presence de son Fils³¹⁴ ». N'était-ce pas là l'assurance inconditionnelle de l'éternité? Cette vision de l'hospitalière constituait une confirmation divine sans équivoque d'un devenir meilleur, la garantie d'une éternité et d'une place parmi les saints et les bienheureux du paradis. L'*anabase* créait entre la visionnaire et la divinité un lien étroit et intime, elle était promesse d'union, celle de l'âme avec Dieu. Elle réunifiait, comme le dit le médiéviste Claude Carozzi « ce qui a été brisé, de réconcilier l'âme et le corps, en trouvant un père céleste et en rejoignant un corps mystique³¹⁵ ».

Est-il nécessaire d'insister sur l'importance que prenaient les visions et les songes divins dans le quotidien de l'hospitalière, alors qu'elle affrontait à chaque instant des assauts diaboliques toujours plus insidieux? Le 25 avril 1666, une religieuse défunte du nom de Marie de Coutance apparut à Catherine suite à des

³¹² C'est le titre du chapitre V au livre second. Les textes des voyages dans l'au-delà de Catherine de Saint-Augustin sont donnés en *Annexe IV*.

³¹³ Paul Ragueneau, *Vie*, p. 107.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

³¹⁵ Claude Carozzi, « Extases et visions chez frère Roger de Provence », dans *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIII^e-début XV^e siècle)*, Fanjeaux, Éditions Privat, 1992 (*Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc aux XIII^e et XIV^e siècles*, 27), p. 99.

assauts démoniaques particulièrement intenses : « Elle me fit entendre le tres-grand avantage qu'il y a de se laisser conduire à Dieu, & de ne vouloir que sa tres-sainte volonté³¹⁶ ». Donc l'apparition réconforta la religieuse en lui affirmant que les souffrances qu'elle vivait étaient voulues par Dieu et lui signifia implicitement que les démons ne pourraient finalement rien contre elle si elle s'entêtait à conserver sa foi en Dieu.

En étudiant les visions et les songes, l'historien prend conscience des angoisses profondes qui étreignaient les religieux et les religieuses en milieu missionnaire. Sans doute l'une des peurs les plus poignantes pour eux, tout du moins dans les cas étudiés, est celle de leur propre damnation. Les visions et les songes s'inscrivaient par le fait même dans une perspective sotériologique, c'est-à-dire dans l'obligation de faire son salut. L'élément d'anticipation exprimé par les récits visionnaires a pour objet conscient ou non de rassurer les religieux aux prises avec les difficultés temporelles ou spirituelles.

À cet égard, les manifestations oniriques et visionnaires seraient, plus qu'une expérience rassurante, une sorte d'exutoire à la vie conventuelle trop difficile pour de nombreux moines et moniales. Dans son livre *Visions indiennes, visions baroques*, l'historien Jean-Michel Sallmann affirme que les visions sont une sorte d'outil d'évacuation des tensions trop intenses chez les religieuses, une façon de « fuir » une vie difficile et contraignante vers un univers de fantasmes et de beautés. Pour la religieuse issue d'un milieu pauvre par exemple, la vision représenterait un moment où elle pourrait accéder « pour un moment très fugitif, à un monde de richesse très éloignée de celui qu'elle connaît habituellement³¹⁷ ». En ce sens, l'activité visionnaire deviendrait un dérivatif aux contraintes de la vie conventuelle, ou plutôt un pis-aller

³¹⁶ Paul Ragueneau, *Vie*, p. 119-120.

³¹⁷ Jean-Michel Sallmann (dir.), *Visions indiennes, visions baroques : les métissages de l'inconscient*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992 (*Ethnologies*), p. 67.

qui permettrait d'accéder à un monde plus attirant³¹⁸. Ces explications, qui permettent à l'historien de comprendre les mécanismes psychosociaux des hommes et des femmes d'Ancien Régime, ont malheureusement tendance à évacuer tout le système de représentation des visions et des songes chez les mystiques, c'est-à-dire de négliger la façon dont ils les concevaient eux-mêmes. Dans le contexte historique qui nous préoccupe, nous ne pouvons pourtant subordonner toute manifestation visionnaire aux seuls signes psychopathologiques ou à une recherche irrépressible et factice de liberté; ce serait là gommer tout l'aspect « d'expérimentation » du surnaturel, l'impression que les religieux et les religieuses ressentaient de communiquer *véritablement* avec la divinité, tout le désir qu'ils avaient de participer à quelque chose de surhumain, de surnaturel, et qui s'inséraient dans le cycle occulte, mystique et spirituel de leur vie. L'expérience visionnaire n'était pas qu'un artifice littéraire – bien que les récits d'expériences mystiques fassent partie d'un genre narratif particulier –; elle était la manifestation concrète, pour les visionnaires, d'une expérience avec le divin.

2.3- Visions, songes et l'iconographie religieuse

Le sujet de cette section est le produit d'une intuition. Suite à la lecture des sources de la Nouvelle-France, nous avons remarqué que les manifestations visionnaires étaient exprimées par les formes verbales françaises « je vois » et « elle vit dans son sommeil », ou encore latines comme « *visus* ». Donc, elles impliquent généralement une représentation visuelle et imagée d'un symbole, d'un personnage, de l'essence d'une divinité, etc. Elles évoquent la « visualisation » d'un univers surnaturel qui, étonnamment, reproduit avec fidélité les nombreuses représentations

³¹⁸ L'historienne Elisja Schulte Van Kessel partage aussi cette conception des phénomènes visionnaires et mystiques en général. Elle prétend que les mystiques jouissaient dans leur univers intérieur « d'une liberté inouïe » puisque là, « fortes de leurs ambitions, elles échappaient non seulement au monde contraignant des liens juridico-contractuels, mais aussi à tout ce qui pouvait entraver leur fuite ». Elisja Schulte Van Kessel, « Vierges et mères entre ciel et terre. Les chrétiennes des premiers Temps modernes », dans Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. 3, *XVI^e-XVIII^e siècle, s.l.*, Perrin, 2002 [1991] (*Tempus*, 3), p. 201.

iconographiques que les religieux et religieuses véhiculaient d'une communauté à l'autre.

Suite à ce constat, une question s'imposait d'elle-même : Existait-il au XVII^e siècle un lien de corrélation entre les visions/songes surnaturels et l'iconographie religieuse présente dans la vie de tous les missionnaires? En d'autres mots, les images pouvait-elles provoquer ou même déterminer le contenu des manifestations visionnaires? La question mériterait d'être approfondie, ce que nous ne pourrions faire ici que superficiellement.

Un tel lien entre l'iconographie religieuse, les songes et les visions nous est apparu probable chez les jésuites Jean de Brébeuf et François de Crespieu³¹⁹. Le premier évoquait d'abord une vision diabolique qui se produisit le 12 février 1640 : il vit une figure terrible, « *semblable à cette figure de lion qui se trouve, je pense, sur l'image du P. Joseph Anchietà [...]*³²⁰ ». Le mois suivant, le 11 mars précisément, une autre vision se manifesta pendant l'oraison matinale; il aperçut un jésuite inconnu « *élevé en l'air, de la manière dont nos Pères sont peints ordinairement [...]*³²¹ ». Enfin, le 31 août au soir, pendant « les litanies et l'examen », dit-il, « je levay en hault les yeux de l'esprit et me sembla voir comme une haulte et vénérable statue couverte d'un voile et d'une couronne dessus, *en la façon qu'on a de coutume de représenter la glorieuse Vierge*³²² ». Le père Crespieu, quant à lui, qui avait lu récemment la biographie de Catherine de Saint-Augustin, bénéficia d'un songe surnaturel où se trouvait l'hospitalière. Elle « lui apparut en songe de la manière

³¹⁹ François de Crespieu, prêtre missionnaire jésuite, naquit à Arras le 16 mars 1639. Il était le fils de l'avocat Jean de Crespieu et de Marguerite Théry. Il s'embarqua pour la Nouvelle-France en 1670 et débarqua à Tadoussac le 15 juillet 1670. C'est en 1671, après avoir terminé ses études théologiques à Québec, que Crespieu fut envoyé chez les Montagnais de Tadoussac. Il mourut à Québec en décembre 1702 de la petite vérole. Voir Lorenzo Angers, « Crespieu, François de », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. II..., p. 167-168.

³²⁰ François Roustang, *Jésuites de la Nouvelle-France...*, 131; Jean de Brébeuf, « Quelques grâces, Visions... », *MNFVII*, p. 477 : « *Eodem die visus sum mihi videre faciem valde terribilem qualis est ea facies leonis quae, puto, est in imagine Patris Iosephi Anchietae [...]* » (nous soulignons).

³²¹ François Roustang, *Jésuites de la Nouvelle-France...*, p. 132; Jean de Brébeuf, « Quelques grâces, Visions... », *MNFVII*, p. 479 : « *Die undecima martii, cum inciperem examen matutinum coram sancto Sacramento, vidi Iesuitam nescio quem in aere elevatum, eo modo quo pinguntur ordinarie nostri Patres [...]* » (nous soulignons).

³²² Jean de Brébeuf, « Quelques grâces, Visions... », *MNFVII*, p. 482-483.

qu'elle est représentée dans une image, tenant une grande Croix entre ses bras, du bout de laquelle, elle [le] toucha [...] ³²³ ».

À la lumière de ces quelques exemples, se pouvait-il que les images religieuses aient un lien étroit avec la vision ou le songe qui survenait subséquemment? Les expressions « de la manière », « en la façon » ou encore « semblable à » semblent établir un tel lien. Or le fait d'évoquer un tableau connu dans les milieux ecclésiastiques ne serait-il pas au contraire une sorte de convention littéraire qui permettait aux visionnaires de partager aux autres religieux le fruit de leurs expériences surnaturelles? C'est possible. Mais il nous est apparu que la nature de ce lien était beaucoup plus qu'un *topos* littéraire, ce que nous tenterons d'illustrer un peu plus loin. La psychanalyse, pour sa part, poserait que la vision et le songe ne seraient que l'extériorisation, pour ne pas dire la sublimation, en une expérience manifeste et personnelle des représentations religieuses préalablement intériorisées par le visionnaire ³²⁴. Cette explication, dans un contexte occidental laïc et cartésien comme le XXI^e siècle, est très séduisante. Elle aurait du moins l'avantage de mettre en relief le phénomène d'assimilation des symboles et des allégories disséminés dans l'image par le subconscient de l'individu. Or d'un point de vue historique et théologique, un tel système interprétatif n'est pas satisfaisant, ou suffisant, puisqu'il ne tient pas compte de la mentalité des religieux du XVII^e siècle. En effet, Jean de Brébeuf et Crespieul n'établissaient évidemment pas de corollaire entre l'image religieuse et la manifestation visionnaire. Autrement dit, ils ne pouvaient concevoir un tel lien de causalité simplement parce que, pour eux, l'iconographie religieuse et les visions/songes surnaturels n'appartenaient pas au même mode d'existence. Néanmoins, un lien existe bel et bien et c'est à partir de leur mentalité que nous

³²³ Anne Juchereau de Saint-Ignace et Marie-Andrée Régnard de Sainte-Hélène, *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec...*, p. 287.

³²⁴ Le rêve pour Carl Gustav Jung, ce qui est aussi valable pour les visions, « nous communique donc, en un vocabulaire symbolique, c'est-à-dire à l'aide de représentations imagées et sensorielles, des idées, des jugements, des conceptions, des directives, des tendances, etc., qui, refoulées ou ignorées, étaient inconscients. Le rêve, dérivant de l'activité de l'inconscient, donne une représentation des contenus qui y sommeillent; non pas de tous les contenus qui y figurent, mais seulement de certains d'entre eux qui, par voie d'association, s'actualisent, se cristallisent et se sélectionnent, en corrélation avec l'état momentané de la conscience ». Carl G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1975 [1962], p. 205.

pourrions trouver des réponses plus enrichissantes et moins restrictives que dans la psychanalyse ou la simple convention littéraire.

Du Moyen âge jusqu'à l'Époque moderne, l'image est un discours imagé qui incarne, nous dit Alphonse Dupront, un double paradoxe : « immobile, elle anime, et silencieuse elle parle³²⁵ ». Elle est un langage qui exprime une réalité sacrée, une vérité qui dépasse le champ du naturel et qui trouve sa source dans le monde céleste. Elle manifeste d'une façon toute iconographique un savoir des choses surnaturelles : « écriture muette³²⁶ », l'image religieuse « matérialise la parole³²⁷ ». Aussi, par sa fonction de représentation, par le champ symbolique ou allégorique qui se déploie devant l'observateur, l'iconographie religieuse rend visible l'au-delà et ses acteurs (Dieu et diable, anges et démons, saints, défunts) qui autrement ne pourraient être atteints par les sens³²⁸. L'image est enseignement des dogmes et mystères du christianisme par la médiation de symboles, d'allégories, d'illustrations des grands moments de la vie des saints.

Les visions et les songes surnaturels, nous l'avons maintes fois rappelé au cours de ce mémoire, sont compris à l'époque comme les manifestations du monde surnaturel dans celui des hommes. Tout comme l'image, ils représentent un savoir des choses de l'au-delà transmis par un intermédiaire divin ou diabolique. Or, où l'image représente et enseigne *iconographiquement* les mystères et les dogmes du christianisme, les visions/songes les concrétisent *sensiblement*. Par exemple, la maladie mortelle d'Angélique Bruguère nous permettra peut-être d'approfondir la relation entre l'image et la manifestation visionnaire.

En 1675, nous dit la mère Sainte-Hélène dans son *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec* (1751), l'hospitalière Angélique Bruguère se serait frappée violemment la tête sur la cheminée, « & après avoir rendu une quantité de sang avec de grandes

³²⁵ Alphonse Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, [Paris], Gallimard, 1987 (*Bibliothèque des histoires*), p. 102.

³²⁶ Jean-Pierre Camus, *Instruction Catholique de la prière des saints*, par Jean-Pierre Camus Evêque de Belley, Paris, Gervais Clousier, 1641, p. 27, cité dans Frédéric Cousinié, *Le peintre chrétien. Théories de l'image religieuse dans la France du XVII^e siècle, s.l.*, L'Harmattan, 2000 (*Esthétiques*), p. 49.

³²⁷ Alphonse Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages...*, p. 103.

³²⁸ *Ibid.*, p. 134.

douleurs, elle devint très-dangereusement malade, & fut condamnée du Médecin ». Une des sœurs de la communauté « eut la pensée » d'attacher une image du Père François Régis, mort en odeur de sainteté³²⁹, au cou de la malade et de l'inciter à faire une neuvaine. Mais le mal empira, à tel point qu'on lui donna l'extrême-onction cinq jours plus tard croyant qu'elle trépasserait inévitablement : « La nuit du dernier jour de la neuvaine, continuait la Mère Sainte-Hélène, elle [Angélique Bruguière] fit un cri qui allarma toutes les salles, on courut à elle promptement, & la voyant extrêmement agitée, on crut qu'elle faisoit les derniers efforts; on lui fit encore les prières des agonisants[...] ». Pourtant, la sœur Bruguière revint à elle et leur dit qu'elle ne mourrait pas puisqu'elle était guérie : elle « assura que le Pere Regis lui étoit apparu, qu'il lui avoit dit d'avoir courage, & que Dieu vouloit bien prolonger ses jours, qu'ensuite il l'avoit touchée à la tête avec une croix qu'il tenoit dans sa main, & que c'étoit ce qui lui avoit fait jetter un si grand cri [...] ». La réaction des religieuses est particulièrement intéressante pour nous ici. Son récit achevé, on lui « montra plusieurs estampes de saint François Xavier & de quelques autres Jesuites qu'on dépeint un crucifix à la main, en lui demandant si c'étoit ceux-là qui l'avoit guérie, elle répondit toujours que non, jusqu'à ce qu'on lui fit voir une image du Pere Regis qu'elle reconnut aussi-tôt, en disant, voilà celui qui m'a guérie [...]»³³⁰.

L'application du portrait de François Régis, jésuite « mort en odeur de sainteté », sur la malade cinq jours avant la guérison miraculeuse semble établir dans ce récit de l'hospitalière un lien étroit entre la représentation visuelle et l'apparition, un peu comme si l'image elle-même possédait un pouvoir invocatoire, créant un contact privilégié entre l'ici-bas et l'au-delà. Le portrait du saint n'était pas perçu

³²⁹ Le jésuite Claude La Broue, biographe du Père François Régis, indique dans *La vie du Révérend Père Jean-François Régis, de la Compagnie de Jésus* (1650) qu'il se manifesta dix ans seulement après la mort du P. Régis pas moins de 52 miracles, miracles surtout d'ordre thaumaturgique : « Si les guérisons les plus fréquentes ont trait à des fièvres ou des paralysies totales ou partielles, le pouvoir de Régis s'avère aussi efficace pour des ulcères, des maux d'estomac, la gale, les pleurésies et les hémorragies. [...] L'invocation populaire de Régis correspond donc à une attente du miracle, à une délivrance surmaternelle de maux réputés incurables ». Bernard Dompnier, « Les jésuites et la dévotion populaire. Autour des origines du culte de saint Jean-François Régis (1641-1676) », dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Clermont Ferrand II, 1987 (*Fascicule 25*), p. 297. Voir aussi Jean Delumeau, *Rassurer et protéger...*, p. 228.

³³⁰ Jeanne-Françoise Juchereau de Saint-Ignace et Marie-Andrée Régnard de Sainte-Hélène, *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec...*, p. 227-229. Voir aussi Jeanne-Françoise Juchereau de la Ferté, *Les annales de l'Hôtel-Dieu de Québec...*, p. 183.

comme pleinement thaumaturgique tel que l'aurait été un fragment de son corps. Néanmoins il possédait un lien avec l'au-delà, plus précisément avec celui qu'il représentait. L'application de l'image sur la malade était en quelque sorte une requête pour que le défunt, réputé saint, intervienne en faveur de la malade pour la guérir de son mal.

Lors de l'apparition, Angélique Bruguère a *vu* un jésuite qui lui appliqua un crucifix sur la tête pour la guérir puis elle le *reconnut* comme étant le P. François Régis. Les religieuses ne mirent aucunement en doute la véracité de l'apparition; pourtant elles cherchèrent à certifier hors de tout doute l'identité de l'apparition. Angélique Bruguère désigna le portrait de François Régis « qu'elle reconnut aussitôt » parmi d'autres représentations de saints ou de bienheureux que les religieuses lui montraient. Elle le reconnut parce que l'apparition était en tout point conforme à la représentation picturale (non seulement en raison de la croix qu'il tenait, mais aussi selon les traits faciaux). Ainsi le portrait représentait un signe, une preuve concrète qui authentifiait à la fois la vision et la sainteté du jésuite François Régis.

Il est évident qu'un seul exemple comme celui d'Angélique Bruguère nous interdit d'approfondir ce lien entre l'iconographie religieuse et les manifestations visionnaires. Encore nous faudrait-il un corpus plus vaste de sources qui ne se limiterait pas qu'à la Nouvelle-France, mais s'étendrait aussi à l'ensemble de la chrétienté occidentale de la période médiévale et moderne

Planche 1- « La Mere Catherine de St-Augustin Religieuse Hospitaliere de Quebec en Canada... »



*La Mere Catherine de St Augustin Religieuse Hospitaliere de Quebec en Canada, morte le 8 may 1668, a trente six ans.
C'est la 5^e Vierge qui apparut. Dans l'Apocalypse la femme en
sa place lui est montrée au ciel et lui est dit que la Croix lui
servira de chelle pour y monter. Les Amis de l'humanité implora
son secours. Elle est victorieuse des Demons. L'ART de l'Enfer est
à l'épave et se voit travaillant au salut des âmes la divine miséricorde.*

Jean Patigny, « La Mere Catherine de St-Augustin Religieuse Hospitaliere de Quebec en Canada... », gravure, 16,5 x 10 cm, en frontispice de Paul Ragueneau, S.J., *La Vie de la Mere Catherine de Saint Augustin Religieuse Hospitaliere de la Misericorde de Quebec en la Nouvelle-France*, Paris, Chez Florentin Lambert, 1671, dans Denis Martin, « Notes sur l'iconographie de saint François Régis en Nouvelle-France », *Annales de l'histoire de l'art canadien*, IX, 1, 1986, p. 6.

Planche 2-Le Bienheureux Jean-François Régis



Montbard, *Le Bienheureux Jean-François Régis*, vers 1716, gravure 13 x 9,3 cm, Archives du monastère des Augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec.

Planche 3- Le Venerable P. Jean François Regis



Jean-François Cars, Le Venerable P. Jean François Regis, avant 1716, gravure, 24,7 x 19,87 cm, Cabinet des estampes de la Bibliothèque nationale, Paris (cote : Ee 5b in-fol.).

Planche 4- Le Bienheureux Jean-François Régis



Jean-François Cars, *Le Bienheureux Jean-François Régis*, 1716, gravure, 20,8 x 14,9 cm, Cabinet des estampes de la Bibliothèque nationale, Paris (cote: Ee 5 b in-fol.)

Conclusion

Le but poursuivi dans cette deuxième partie était de mettre en relief les diverses fonctions des visions et des songes chez les missionnaires de Nouvelle-France. Pour ces derniers, les manifestations visionnaires étaient avant tout un principe de connaissance surnaturelle émanant principalement de deux sources : Dieu ou diable. Tout d'abord, elles annonçaient aux missionnaires leur vocation et leur permettaient de connaître partiellement l'avenir. Dans ce dernier cas, la communication qui s'établissait avec un être céleste permettait d'abord de changer un aspect spirituel. Ensuite, parce qu'elles étaient un accès sur un futur incertain, les manifestations visionnaires court-circuitaient parfois ce sentiment d'angoisse devant la mort et la certitude de la damnation en confortant les religieux dans l'assurance d'avoir une destinée désormais tangible et absolue, la promesse d'une vie éternelle.

Nous avons remarqué aussi que les songes et les visions surnaturels octroyaient aux visionnaires une forme de pouvoir qui leur permit d'être des agents actifs de l'histoire coloniale. Or, lorsque les revendications de certains religieux débordaient les cadres imposés par les autorités religieuses – comme ce fut le cas de la sœur Tardy –, ces dernières n'hésitaient pas à réagir promptement pour en freiner les excès et les désordres.

Cependant, les religieux et les religieuses en Nouvelle-France se méfiaient-ils, comme le faisaient leurs confrères et consœurs d'Europe, des visions et des songes surnaturels? Les sources qui nous sont parvenues ne sont pas aussi explicites que les manuels des confesseurs, de dogmatique, ou de théologie que l'on retrouve fréquemment en Europe.

Bien entendu, il semble évident que toutes les manifestations visionnaires dans la colonie étaient regardées avec vigilance puisque derrière, pensait-on alors, s'y cachait bien souvent le diable. On l'a vu, Satan narguait, tentait et obsédait les religieux et les religieuses, leur faisant prendre parfois le mensonge pour la vérité, brouillant la réalité. En fait, quelques mentions glanées ici et là dans les sources de la Nouvelle-France démontrent que les visions et les songes représentaient pour les missionnaires une source potentielle d'illusion (diabolique ou imaginaire) et qu'il

valait mieux s'en tenir aux pratiques sûres de la religion. C'est ce qu'écrivait Marie de l'Incarnation à son fils :

Je croy que la saint Esprit vous a donné les saints mouvemens qui vous ont tant pressé le cœur : et c'est un plus grand avantage pour votre bien que le tout se soit passé en esprit de foy, que si vous aviez eu des visions ou quelque chose extraordinaire de sensible, qui sont bien souvent sujètes à l'illusion. Il y en a pourtant de véritables qui viennent de Dieu, mais ce qui se fait en l'âme par l'opération de la foy est plus sûr et d'un plus grand mérite; et cela conserve mieux l'esprit d'humilité.³³¹

Aussi, lorsque le jésuite Poncet lui demanda son avis sur les révélations de Catherine de Saint-Augustin, elle n'osa pas se prononcer avec certitude : « De vous dire mon sentiment sur des matières si extraordinaires, ainsi que vous le désirez, je ne le puis, et je vous supplie de m'en dispenser, voiant que des personnes de science et de vertu y suspendent leur jugement, et demeurant dans le doute, n'osant pas se fier à des visions extraordinaires de cette qualité³³² ». Plutôt que de faire le panégyrique de la visionnaire, Marie de l'Incarnation, prudente, estime « que cette fidélité dans ses obligations et dans ses combats la rendent grande dans le Ciel, et je m'y appuie plus volontiers que sur les visions que j'en entend dire³³³ ». Dans sa réponse, la religieuse semble hésitante à se prononcer. Pourtant, nous savons qu'elle croyait en l'authenticité des visions de la mère de Saint-Augustin comme en fait foi explicitement une lettre qu'elle écrivit antérieurement à son fils et où elle est moins laconique sur la question des visions (même si elle demeurait circonspecte à ce propos)³³⁴. Probablement que l'ursuline savait bien qu'elle pouvait éveiller la suspicion ou même la réprobation sévère des autorités religieuses métropolitaines à propos des visions de Catherine de Saint-Augustin si elle ne demeurait pas suffisamment discrète.

Mais d'un autre côté, lorsqu'ils étaient bien canalisés par les autorités religieuses, les visions et les songes permirent ni plus ni moins de « fabriquer » des

³³¹ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre CCXXII, *De Québec, à son Fils*, 22 septembre 1666, p. 764.

³³² *Ibid.*, Lettre CCLXIII, *De Québec, au P. Poncet*, 17 septembre 1670, p. 887

³³³ *Idem.*

³³⁴ « Il y a bien des histoires que l'on tient secrètes pour quelque temps et dont l'on dit qu'il y a assez de matière pour faire un juste volume. Ce sont des choses extraordinaires, dont je ne diray rien, mais je vous parleray volontiers de ses vertus dont je fais plus d'état que des miracles et des prodiges ». Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre CCXXXVIII, *De Québec, à son Fils*, 7 septembre 1668, p. 813-814.

saint(e)s. En effet, parce qu'elles étaient perçues comme des dons de Dieu, parce qu'elles véhiculaient une valeur surnaturelle et sacrée, les manifestations visionnaires représentaient les matériaux principaux de la construction de la sainteté dans la colonie française.

Afin d'approfondir la perception que les missionnaires avaient des manifestations visionnaires, il nous est nécessaire d'orienter notre analyse historique dans une autre direction. Car, tout un pan de l'histoire des visions et des songes en Nouvelle-France reste à faire, celui de les étudier à travers la rencontre de l'*Autre*, dans cette tentative d'intégration socio-religieuse des Amérindiens de l'Acadie et de la vallée laurentienne au XVII^e siècle.

3- La guerre des songes : manifestations visionnaires autochtones et le regard des missionnaires

Introduction

Le regard que portèrent les missionnaires des XVI^e et XVII^e siècles sur les religions et les croyances amérindiennes s'appuyait sur des systèmes de valeurs, de croyances propres à l'Europe occidentale. En effet, ils observèrent l'indigène à travers le prisme déformant d'une « rhétorique importée³³⁵ » qui dépeignait l'*Autre*, le jugeait, en fonction de leurs propres connaissances et modes d'appréhension de la réalité, en projetant sur les civilisations indigènes d'Amérique des catégories et des concepts strictement occidentaux³³⁶.

Les questions que se posa la Chrétienté à l'égard du « Sauvage » étaient multiples : Qui étaient ces hommes ou ces femmes d'un autre horizon? D'où venaient-ils? Quelle(s) divinité(s) adoraient-ils? Quels étaient leurs systèmes politiques, économiques, de même que leurs habitudes alimentaires, sexuelles, etc.? Mais à mesure que les années s'écoulaient, les interrogations s'approfondirent prenant un tournant franchement ethnocentriste : Pourquoi n'adoraient-ils pas le seul et « vrai » Dieu? Connaissaient-ils les concepts de Trinité, de péché, de damnation? Leur méconnaissance des principes chrétiens venait-elle de leur ignorance de la Révélation ou plutôt de leur adoration du diable?

³³⁵ L'expression est de Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 6^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 [1971] (*Nouvelle Clio*), p. 183. Voir aussi l'article de Dominique Deslandres, « Le jésuite, « l'intoléré » et le « Sauvage » : la fabrication par omission d'un mythe », dans Chantal Grell et Christian Michel (dir.), *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières (1680-1820). Colloque tenu en Sorbonne les 24 et 25 mai 1988*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989 (*Mythes, Critique et Histoire*, 3), p. 90; « Séculiers, laïcs, jésuites : épistémés et projets d'évangélisation et d'acculturation en Nouvelle-France. Les premières tentatives, 1604-1613 », *Mélanges de l'École française de Rome*, 2, 1989, p. 751-788; Peter A. Goddard, « The Devil in New France : Jesuit Demonology, 1611-50 », *The Canadian Historical Review*, 78, 1 (March 1997), p. 60.

³³⁶ Serge Gruzinski, *La guerre des images, de Christophe Colomb à « Blade Runner » (1492-2019)*, Paris, Fayard, 1990, p. 19.

Cette « herméneutique de l'autre³³⁷ », c'est-à-dire cette réflexion que porta l'Européen sur l'Amérindien et sa culture, représentait dans les récits d'explorateurs et de missionnaires aux XVI^e et XVII^e siècles une recherche dans le dissemblable, l'exotique et l'étranger des *signes* de la ressemblance à soi³³⁸. En ce sens, l'Amérindien et sa culture ne pouvaient être perçus à cette époque que de deux façons par les missionnaires, d'une part comme « un *écart* par rapport » à leur propre culture, et d'autre part comme « la *combinaison de formes occidentales* qui auraient été coupées et dont les fragments seraient associés de façon insolite³³⁹ ». Bien que séparées de l'Europe par un océan, bien que leur histoire demeurait inaccessible à la connaissance des Européens, les civilisations amérindiennes se virent néanmoins ancrées profondément à l'histoire chrétienne³⁴⁰. L'*Autre* n'est pas tant découvert qu'il est surtout *reconnu*³⁴¹. Et ces « Reconnus », les Autochtones, furent perçus comme

³³⁷ L'expression est de Michel de Certeau, « Ethno-graphie. L'oralité, ou l'espace de l'autre : Léry », dans *L'écriture de l'histoire*, 2^e éd., Paris, Gallimard, s.d. [1975] (*Folio histoire*, 115), p. 262.

³³⁸ Ce trait particulier de l'épistémè des hommes et des femmes des XV^e-XVII^e siècles qu'est la recherche des signes de la similitude a été bien étudié par Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, [Paris], Gallimard, 1966 (*Tel*, 166), p. 72-77.

³³⁹ Michel de Certeau, « Ethno-graphie. L'oralité, ou l'espace de l'autre : Léry »..., p. 258 (nous soulignons).

³⁴⁰ La découverte de l'Amérique par Colomb et les explorations qui en découlèrent révélèrent tout un ensemble de peuplades et de sociétés qui jusqu'alors étaient inconnues à l'Europe occidentale. Beaucoup cherchèrent à comprendre la nature et l'origine des Amérindiens jusqu'à leurs inventer un passé mythique lié à la Bible. L'explication la plus plausible apportée pour expliquer leur « barbarisme » et leur ignorance de la foi chrétienne fait d'eux les descendants de Caïn, plus précisément Sem, Cham ou Japhet partis en exil, ce qui les aurait privés de la connaissance d'un Christ rédempteur (d'où la nécessité de les évangéliser). Voir à ce propos Frank Lestringant, « Les Indiens antérieurs (1575-1615) : Duplessys-Mornay, Lescarbot, de Laet, Claude d'Abbeville », dans Gilles Thérien (dir.), *Figures de l'Indien, s.l.*, Typo, 1995, p. 61-97; Jack Warwick, « L'Antiquité dans le cadre référentiel du 'sauvage' : 1615-1642 », dans *ibid.*, p. 110-128; Cornelius J. Jaenen, « 'Les Sauvages Américains' : Persistence into the 18th Century of Traditional French Concepts and Constructs for Comprehending Amerindians », *Ethnohistory*, 29, 1 (winter 1982), p. 43-56. Voir aussi, dans une moindre mesure Claude Sutto, *Le Dieu des Français et les divinités amérindiennes* dans Geneviève Demerson et Bernard Dompnier (dir.), *Les signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e siècles*..., p. 168 et Réal Ouellet, « Entreprise missionnaire et ethnographie dans les premières *Relations* de Lejeune », dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Clermont Ferrand II, 1987 (*Fascicule 25*), p. 93-104.

³⁴¹ Concrètement, tant en Nouvelle-France qu'au Mexique, les missionnaires qui recherchaient inconsciemment les traces (signes) d'un monothéisme primitif crurent finalement reconnaître dans les croyances autochtones le schéma « dualiste » (Dieu/diable) propre au christianisme. Au Pérou par exemple la divinité *Ticviracocha* devint dans les écrits des Espagnols le « créateur » et *supay* le diable. Pourtant, chez les Incas, le terme quechua *supay* signifiait certainement une sorte de puissance surnaturelle ou d'esprit dont on ne connaissait pas les caractéristiques ni les fonctions, ce qu'évidemment, les Européens des XVI^e et XVII^e siècles n'ont pas su comprendre. Probablement pouvons-nous comparer le *supay* au *mana* mélanésien ou au *numen* des anciens Romains. Les jésuites en Nouvelle-France conceptualisèrent aussi les croyances religieuses montagnaises selon un principe

des errants spirituels, des païens au même titre que l'étaient les Grecs et les Romains, les esclaves de Satan, les ignorants de la Révélation, mais avant tout, les brebis égarées que les missionnaires, civilisés, seuls détenteurs de la « vérité », avaient pour tâche de ramener au bercail. Donc, pour les Chrétiens, il s'agissait de les instruire à la seule « vraie » foi pour les extirper de l'ignorance, de la nuit spirituelle, de la déraison, de l'idolâtrie et des superstitions séculairement entretenues par Satan.

L'évangélisation française en Nouvelle-France passait donc par la distinction de coutumes amérindiennes compatibles ou non avec le christianisme de façon à *remodeler* un système religieux jugé non conforme aux réalités chrétiennes et à la foi³⁴². Dès leur arrivée successive, les missionnaires récollets et jésuites furent confrontés à des sociétés où les visions, mais surtout les rêves, constituaient l'essence même de leurs relations avec le monde surnaturel, attitudes et croyances qui n'étaient pas sans choquer profondément les évangélisateurs. Pourtant, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, songes et visions s'inséraient étroitement dans le tissu culturel des Chrétiens puisqu'ils étaient aussi pour eux un mode d'appréhension de la réalité. Où se trouvait alors la contradiction, l'inadéquation si l'on peut dire, entre les deux modes de croyance aux phénomènes visionnaires? Les évangélisateurs jugeaient-ils péjorativement les croyances amérindiennes en la puissance des songes uniquement en raison de la certitude qu'ils avaient de leur propre supériorité culturelle devant une culture jugée barbare, sauvage et inculte? La réalité historique, infiniment plus

dualiste proprement chrétien, scindant la puissance surnaturelle impersonnelle qu'était le *Manitou* en un bon Manitou (Dieu) et un mauvais Manitou (diable). Mais alors, comment les Européens interprétèrent-ils cette croyance des différentes peuplades autochtones en des divinités multiples (polythéisme) ou en une sorte d'âme inhérente à toutes choses (animisme)? Les missionnaires placèrent ces croyances au rang d'idolâtrie ou de superstitions, deux concepts évidemment inconnus pour un Huron, un Aztèque ou un Tchichimèque, mais qui représentaient pour un chrétien les conséquences pluriséculaires de la dénaturation du monothéisme par le diable. De la même façon, les missionnaires de la Nouvelle-France qui se confrontèrent aux chamans autochtones ne purent se les représenter que selon un modèle déjà connu en Europe occidentale, celui des sorciers et magiciens du discours démonologique. Sur cette question, voir l'excellente étude de Carmen Bernand et Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988, p. 34-35; et le chapitre « Reconnaître avant de connaître. L'exportation des méthodes de persuasion (I) », dans Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle (1600-1650)*, Paris, Fayard, 2003, p. 306-331.

³⁴² Dominique Deslandres, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse (1600-1650). Missions intérieures et premières missions canadiennes*, 2 vol., Thèse de Ph. D. (Histoire), Université de Montréal, 1990, p. 395; *Croire et faire croire...*, p. 222.

complexe que cette vision dichotomique et manichéenne de la rencontre des cultures, exige à ce niveau diverses nuances.

C'est pourquoi nous étudierons dans cette section le regard posé par les évangélisateurs français sur les croyances amérindiennes aux songes et aux visions. Dit autrement, nous analyserons les grilles conceptuelles, les apriorismes propres à l'épistémè européenne au XVII^e siècle. Nous pénétrerons dans l'imaginaire des missionnaires afin de comprendre et d'interpréter les modalités du rejet ou de l'acceptation du monde visionnaire de l'*Autre*, et de saisir quels en furent les impacts sur l'évangélisation.

3.1- « Ils tiennent le songe pour le maistre de leur vie³⁴³ » : les catholiques face aux songes et aux visions des Amérindiens non-chrétiens

3.1.1- Royaume de Satan et « sorciers » amérindiens

Nous l'avons mentionné à quelques reprises au cours de ce mémoire, la fin du XV^e siècle en Europe est caractérisée notamment par ce que Jean Delumeau a appelé le « grand réveil de Satan³⁴⁴ ». Aussi, les historiens des mentalités notèrent vers le troisième quart du XVI^e siècle, dans toutes les classes de la société, une intensification de la peur du diable qui se serait considérablement raffermie un peu partout sur le continent européen. On prit conscience peu à peu, tant du côté catholique que protestant, qu'un vaste et insidieux complot satanique se tramait et qui visait la damnation de l'homme³⁴⁵.

³⁴³ François Dupéron, « Copie d'une lettre de Canada du Père François du Péron, de la Compagnie de Jésus écrite à son frère, de la mesme Compagnie, du bourg de la Conception de Nostre-Dame dans le païs des Hurons en la Nouvelle-France, 27 avril 1639 », dans Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae*, vol. 4, *Les grandes épreuves (1638-1640)*, Rome/Montréal, IHSI/Bellarmin, 1994, p. 223 (désormais MNF).

³⁴⁴ Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire...*, p. 338.

³⁴⁵ Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris, Le Centurion, 1985 (*Chrétiens dans l'histoire*), p. 74-75. Nous n'analyserons pas ici les causes avancées par les historiens de cette invasion diabolique dès 1560/70, ce qui déborderait largement notre propos. À ce sujet, voir Jean Delumeau, *La peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles*, [Paris], Fayard, 1978 (*Pluriel*, 974), p. 310-317; Guy Bechtel, *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers*, Paris, Plon, 1997 (*Agora*, 218), p. 345-400; Robert Muchembled, *Une histoire du diable, XI^e-XX^e siècle*, Paris, du Seuil, 2000, p. 149-222;

De plus, Satan ne concentrait pas seulement ses activités machiavéliques en Europe : les explorations de nouveaux continents aux XV^e et XVI^e siècles révélèrent peu à peu d'immenses contrées peuplées d'hommes et de femmes « idolâtres » et « superstitieux », privés des lumières de la foi, véritables esclaves de Satan³⁴⁶.

En venant évangéliser les « Sauvages » de la Nouvelle-France, les missionnaires français n'avaient-ils pas l'impression d'entreprendre un combat contre les forces du mal qui menaçaient l'ordre universel, une lutte aux conséquences cosmiques³⁴⁷? Anges, saints et missionnaires d'un côté contre Satan et ses affidés de l'autre, une croisade avait lieu vers cette nouvelle Jérusalem qu'était le Nouveau-Monde. Le jésuite François Lemercier (1604-1690) ne lançait-il pas un cri de guerre lorsqu'il écrivait au Provincial Louis Cellot : « [...] je vous prie Vostre R[évérence] & tous nos Pères & Frères de sa Province de lever les mains au ciel, pendant que nous allons déclarer la guerre à l'Infidélité & livrer le combat au Diable jusques dans le cœur de ses Terres³⁴⁸ »? Il s'agissait pour les missionnaires récollets et jésuites, qui avaient bel et bien conscience de remplir un dessein divin crucial pour le salut des hommes, de s'infiltrer au sein des « forteresses du diable³⁴⁹ » pour libérer « ces pauvres captifs³⁵⁰ » de « l'empire de Satan³⁵¹ ».

Marc Venard, « La hantise du diable », dans Jean-Marie Mayeur *et al.* (dir.), *Histoire du Christianisme, des origines à nos jours*; tome 8, *Le temps des confessions (1530-1620/30)*, Paris, Desclée, 1992, p. 1029.

³⁴⁶ Comme le disait en 1558 le moine explorateur français André Thévet (ca1503-1592): « C'est chose admirable, que ces pauvres gens, encores qu'ils ne soie[n]t raisonnables, pour estre privez de l'usage de vraye raison, & de la congnoissance de Dieu, sont sujets à plusieurs illusions pha[n]tastiques, & persecutions de l'esprit malin ». André Thévet, *Les singularitez de la France antarctique acutement nommée Amerique & de plusieurs terres & isles decouvertes de nostre temps*, Paris, Chez les heritiers de Maurice de la Porte, 1558, p. 64r.

³⁴⁷ Dominique Deslandres, « Le diable en mission. Le rôle du diable dans les missions en France et en Nouvelle-France », dans Frédéric Meyer et Christian Sorrel (dir.), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle, Actes des colloques de Chambéry (1999)*, Chambéry, Institut d'études savoisiennes, t. VIII, 2001, p. 248. Voir aussi Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïen. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Nuit Blanche, 1994, p. 38; Peter Goddard, « The Devil in New France : Jesuit Demonology, 1611-50 »..., p. 60.

³⁴⁸ François Lemercier, « Lettre escrite au R.P. Louis Cellot, provincial de la Compagnie de Jésus de la province de France, par le P. François le Mercier de la mesme Compagnie, 6 juin 1656 », *JR44*, p. 66.

³⁴⁹ Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs recollects y ont faicts pour la conversion des infidèles : depuis l'an 1615*, Paris, Librairie Tross, 1866 [1636], vol. 1, p. 102.

³⁵⁰ Jérôme Lalemant, « Relation en Huronie, 1639 », *MNFIV*, p. 392.

³⁵¹ Jérôme Lalemant, « Relation de 1646 », *MNFVI*, p.569. Les métaphores militaires, furent particulièrement présentes dans les discours du récollet Sagard, de même que dans ses actions concrètes. À preuve cette action qu'il aurait posé dès son arrivée dans la colonie : « [...] & comme je désirois m'employer tousjours à quelque chose de pieux & qui me fournit d'un renouvellement de

Cependant, à la lecture des sources que nous ont laissées les missionnaires sur leurs activités en Nouvelle-France, Satan ne semblerait pas s'être laissé abattre si facilement. En effet, selon les missionnaires de la colonie, le diable et ses alliés tentaient de contrecarrer l'évangélisation des Amérindiens. Et tous les moyens étaient bons, semble-t-il, pour empêcher les conversions. Aux dires de nombreux évangélisateurs, Satan multipliait les calomnies contre eux³⁵², menaçait les Amérindiens qui désiraient le baptême³⁵³ ou tentait de pervertir les nouveaux baptisés afin qu'ils retournassent à leurs anciennes superstitions³⁵⁴. Et de surcroît, « l'esprit du mensonge³⁵⁵ » ne faisait pas que nuire aux missionnaires par des menaces et des calomnies; aussi s'efforçait-il de tromper les Amérindiens pour les maintenir dans l'ignorance de la foi et dans les ténèbres de la superstition, en leur enseignant des

ferveur à la poursuite de mon dessein, je gravois avec la pointe d'un cousteau dans l'escorce des plus grands arbres, des Croix & des noms de Jesus, pour signifier à Sathan & à ses supposts, que nous prenions possession de cette terre pour le Royaume de Jesus-Christ, & que dorénavant il n'y auroit plus de pouvoir, & que le seul & vrai Dieu y seroit recogneu & adoré ». Gabriel Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons, suivi de Dictionnaire de la langue huronne*, Jack Warwick (éd.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1998 (Bibliothèque du Nouveau-Monde), p. 137 (Nous soulignons). Voir aussi à ce propos Dominique Deslandres, « Signes de Dieu et légitimation de la présence française au Canada : le "trafic" des reliques ou la construction d'une histoire », dans Geneviève Demerson et Bernard Dompnier (dir.), *Les signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e...*, p. 146-147. Sur la question du « langage missionnaire » en général, voir Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie...* p. 204-205; Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 253, p. 258 et p. 290.

³⁵² En expliquant les nombreuses calomnies que les jésuites ont vécues dans la colonie, surtout en Huronie pendant les épidémies de 1636-1641, Paul Lejeune dit à ce propos : « Le peu qu'on a reçu, fait voir que le Demon prevoit quelque grand bien dans ces contrées pour la gloire du Fils de Dieu, puisqu'il continuë ses persécutions, & ses tempestes de tous costez. Aussi-tost que nous avons eu les armes en la main, c'est à dire la connoissance des Langues pour le combattre, & pour faire connoistre Jésus-Christ : aussi-tost les Demons se sont opposez. Ils ont suscité d'horribles calomnies contre nous : on nous a pris pour des Imposteurs, pour des Sorciers, pour des Magiciens, pour des Gens qui faisoient geler, & mourir le bleds; qui empoisonnoient les rivières, qui causoient les maladies, & tuoient les hommes ». « Relation de 1658 », *JR44*, p. 138. Sur cette question des calomnies diaboliques, voir aussi Claude Dablon, « Relation de 1656 », *MNFVIII*, p. 866; Étienne Carheil, « Relation de 1673 », *JR57*, p. 179; Claude Allouez, « Relation de 1673 », *JR58*, p. 56.

³⁵³ Par exemple, voir François Lemercier, « Relation en Huronie, 1637 », *MNFIII*, p. 754; Charles Garnier, « Le P. Charles Garnier au P. Henri de Saint-Joseph, son frère, 28 avril 1638 », *MNFIV*, p. 28; François Dupéron, « Copie d'une lettre de Canada du Père François du Péron..., 27 avril 1639 », *MNFIV*, p. 219-220; Barthélémy Vimont, « Relation en Huronie, 1644 », *MNFVI*, p. 202.

³⁵⁴ En parlant à Satouta, un jeune amérindien récemment baptisé, le père Daniel s'efforçait de l'encourager pour qu'il demeure constant dans la foi catholique : « Alors le Père l'encouragea et luy fit entendre que les diables, enragez de ce qu'il [Satouta] avoit esté fait enfant de Dieu par le baptesme, s'efforceroient de le faire renoncer à la créance qu'il avoit embrassée [...] ». Paul Lejeune, « Relation de 1637 », *MNFIII*, p. 616. Pour d'autres exemples, voir aussi Paul Lejeune, « Relation de 1638 », *MNFIV*, p. 83 et « Relation de 1639 », *MNFIV*, p. 595; Jérôme Lalemant, « Relation de 1647 », *MNFVII*, p. 143; Barthélémy Vimont, « Relation de 1642 », *MNFV*, p. 450.

³⁵⁵ Paul Lejeune, « Relation de 1657 », *JR43*, p. 288; Jérôme Lalemant, « Relation en Huronie, 1640 », *MNFIV*, p. 722 et *MNFVII*, « Relation de 1647 », p. 172.

connaissances vaines et contraires à la foi : « [...] toutes leurs façons de faire [aux Amérindiens] leur sont dictées immédiatement du diable, qui leur parle tantost en forme de corbeau ou quelque aultre oyseau semblable, tantost en forme de fame ou âme³⁵⁶ ». Les missionnaires durent contourner les divers embûches que dressait le diable pour empêcher les conversions : la victoire serait celle du plus rusé³⁵⁷.

Aux dires des missionnaires, Satan avait de nombreux alliés dans son royaume d'Amérique, dont les plus importants étaient les *sorciers*. Traditionnellement dans les sociétés algonquiennes et iroquoiennes, les chamans possédaient le statut d'intermédiaires entre les forces du monde des êtres spirituels et celui des humains, rôle d'une importance vitale dans un milieu où les conditions de vie étaient précaires. Leurs fonctions étaient multiples : traitement des maladies³⁵⁸, ensorcellement, interprétation des rêves et autres pratiques divinatoires³⁵⁹ et aussi organisation des différentes « cérémonies religieuses » qui ponctuaient la vie des Autochtones³⁶⁰. Il est évident que ces fonctions « religieuses » leur conféraient une autorité considérable au sein des sociétés amérindiennes, prééminence que tentèrent de saper les missionnaires

³⁵⁶ François Dupéron, « Copie d'une lettre de Canada du Père François du Péron..., 27 avril 1639 », *MNFIV*, p. 223. Voir aussi Jérôme Lalemant, « Relation en Huronie, 1639 », *MNFIV*, p. 412-413, 421, 424; Jacques Marquette, « Relation de 1673 », *JR57*, p. 248.

³⁵⁷ Dans la *Relation* de 1667, Claude Allouez mentionne le cas d'Outaouais qui furent violemment brûlés par l'explosion d'un baril de poudre. Quelques Amérindiens firent appel à un chaman pour les guérir, ce qu'Allouez ne pouvait que désapprouver : « Je ne pouvais souffrir qu'aucune de leurs d[i]vinités imaginaires fut invoquée en ma présence : & néanmoins je me voyois tout seul à la mercy de tout ce peuple ». Allouez hésita sur la façon de réagir. Devait-il fermer les yeux ou bien s'opposer fermement aux superstitions? La suite prouve qu'il dut laisser le chaman exercer son rituel malgré sa désapprobation évidente. Allouez devra donc s'armer de patience pour déjouer ultérieurement les ruses du diable puisque le « reste de mon voyage dépend d'eux [des Autochtones], si je les irrite, *le Diable se servira de leur colère, pour me fermer l'entrée de leur pais, & empescher leur conversion* [...] ». Claude Allouez, « Relation de 1667 », *JR50*, p. 260 (nous soulignons).

³⁵⁸ Le chaman devait découvrir l'origine de la maladie afin de poser un diagnostic adéquat. Selon les anthropologues, les maladies chez les Amérindiens avaient trois origines possibles : les maladies naturelles, la sorcellerie ou les désirs inassouvis de l'âme. Voir Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1987 [1976], p. 340; Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn...*, p. 35.

³⁵⁹ C'était entre autres par la scapulomancie, la pyromancie et l'oniromancie (divination effectuée respectivement à l'aide d'une omoplate, du feu ou des rêves) que le sorcier amérindien déterminait l'endroit où se cachait le gibier.

³⁶⁰ Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn...*, p. 35-36; Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*, Paris-Sainte-Foy, L'Harmattan-Les Presses de l'Université Laval, 2001 (*Collection Interculture*), p. 68-69.

afin d'éradiquer les « superstitions » à la source³⁶¹. Qu'ils fussent ministres du diable ou simples charlatans, les sorciers amérindiens représentaient pour les évangélisateurs l'ultime rempart à la foi chrétienne.

Longtemps d'ailleurs les missionnaires s'interrogèrent sur la puissance du sorcier autochtone et sur l'influence du diable chez celui-ci. D'abord, il s'agissait de savoir si le diable influençait réellement les Amérindiens, surtout le sorcier; puis si c'était le cas, de déterminer la façon dont il procédait. En fait, l'action directe ou indirecte du diable dans le monde autochtone fait à peu près l'unanimité chez les missionnaires au XVII^e siècle³⁶² : en effet, il justifie la présence missionnaire en Nouvelle-France. Mais qu'en est-il du sorcier et de ses « pouvoirs »? C'est à ce niveau que les interprétations diffèrent largement d'un missionnaire à l'autre. Le sorcier n'était-il qu'un charlatan qui ne trompait les membres de son clan que pour s'attirer des faveurs de toutes sortes ou, au contraire, possédait-il réellement des dons magiques que lui octroyait le diable? Il nous est difficile d'apporter des réponses précises à ce sujet compte tenu de la diversité des opinions qu'entretenaient les missionnaires jésuites sur cette question tout au long du XVII^e siècle. Effectivement, l'historien qui veut étudier la nature du diable dans le discours missionnaire doit faire la distinction entre une véritable et authentique réflexion sur la question diabolique (au sens démonologique du terme) et le simple motif littéraire. Néanmoins, nous pouvons affirmer que les évangélisateurs se sont interrogés longuement sur la

³⁶¹ Denys Delâge, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, [Montréal], Boréal, 1991 (*Boréal compact*, 25), p. 179; Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic...*, p. 502-503.

³⁶² « Aucuns d'eux [les jésuites], cependant, ne doutaient de l'existence de Satan ou de l'importance de la guerre spirituelle qu'ils menaient contre lui » (nous traduisons). Bruce G. Trigger *The Children of Aataentsic...*, p. 503. Du moins jusque dans les années 1680. En effet, nous avons remarqué suite à la lecture des *Relations des Jésuites* que la figure du diable tend à se retirer du domaine des superstitions amérindiennes à partir de l'année 1681. Dès le début du XVIII^e siècle, les écrits des jésuites sur les croyances amérindiennes ne mentionnent plus la présence du diable. Leurs cérémonies ne sont en fait que des superstitions sans aucune influence (directe ou indirecte) du diable. Sinon, avant cette période, se profilaient derrière toutes superstitions les actions du diable. Les divergences entre les missionnaires naissent surtout de la possibilité qu'a le diable d'apparaître sensiblement ou non aux Amérindiens. Car à peu près tous prétendent qu'il est possible au diable de susciter parfois des songes ou des visions.

présence diabolique parmi les Autochtones; les avis demeurèrent partagés chez les jésuites pour ne pas dire contradictoires³⁶³.

C'est donc sur ce terrain de combat idéologique que se déployèrent toutes les stratégies missionnaires pour discréditer diverses pratiques qu'ils jugèrent diaboliques, idolâtres, superstitieuses ou vaines, et d'amener ces « païens » à une solide conversion au catholicisme. Or il s'avéra difficile pour les missionnaires, voire impossible, de combattre certaines croyances profondément ancrées dans les mœurs indigènes, dont la plus remarquable fut sans doute cette croyance inconditionnelle qu'ils avaient en leurs songes.

3.1.2- Caractérisation française de l'attitude amérindienne à l'égard du songe : de la superstition à la folie

Chez les Amérindiens nomades ou semi-sédentaires, le rêve était un moyen privilégié d'entrer en contact avec le monde surnaturel³⁶⁴ (appelé *Orenda* chez les Iroquois et les Hurons) et les puissances qui y habitent. Mais bien plus encore, les songes représentaient probablement tout « le support fondamental de la religion [autochtone] puisqu'il permet l'accès à cet autre ordre d'existence³⁶⁵ ». Les anthropologues et les historiens structurèrent les rêves amérindiens en deux types : les songes *de visite* et les songes *symptomatiques*³⁶⁶. Les rêves *de visite* étaient ceux par

³⁶³ Sur toute cette question, voir Guy Laflèche, « Le chamanisme des Amérindiens et des missionnaires de la Nouvelle-France », *Studies in religion/Sciences religieuses*, 9, 1, 1980, p. 137-160; Peter A. Goddard, « The Devil in New France... », p. 40-62.

³⁶⁴ Comme le dit l'anthropologue Roland Viau, les « Iroquoiens pensaient que leur enveloppe corporelle se mouvait dans un univers où les comportements des individus restaient déterminés par des forces transcendantes qui appartenaient à un monde surnaturel. Ce pays de l'Outre-monde était conçu comme peuplé d'êtres invisibles dotés de pouvoirs magiques ou d'une puissance supérieure à celle des humains en certains domaines. La croyance collective iroquoise en ce monde occulte amenait les individus à établir un étroit sentiment de solidarité avec leur environnement (*onhwentsia'*) ». *Femmes de personne. Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 2000, p. 226.

³⁶⁵ André Caissy, « Le songe est la règle de nos vies ». *Le Rêve chez les Iroquoiens des XVII^e et XVIII^e siècles*, mémoire de M.A. (Histoire), Université Laval, 1995, p. 22.

³⁶⁶ Cornelius J. Jeanen, *Friend and Foe. Aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, [Toronto], McClelland and Stewart, 1976, p. 57; Ake Hultkrantz, « La divination en Amérique du Nord », dans André Caquot et Marcel Leibovici (dir.), *La divination*, vol. 2, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 117.

lesquels les divinités mythiques³⁶⁷ et différents esprits-familiers protecteurs³⁶⁸ se manifestaient pour communiquer à l'individu une ligne de conduite, ou encore un présage³⁶⁹. Les rêves *symptomatiques* relevaient d'un désir inconscient manifesté par l'âme du rêveur. Ce dernier devait inconditionnellement combler ce désir pour prévenir ou guérir une maladie³⁷⁰.

Nous l'avons mentionné, la croyance aux pouvoirs des songes ne se limitait pas qu'à l'aspect spirituel de la vie des Autochtones. En fait, les rêves s'imbriquaient étroitement, non seulement à la spiritualité, mais aussi au tissu économique, politique et social des différentes sociétés amérindiennes d'Amérique du Nord³⁷¹. À ce propos, le sociologue Denys Delâge insiste sur le fait que le rêve chez les Iroquoiens représentait entre autres un puissant moyen de redistribution de biens économiques au sein des tribus lors de la « Fête des songes », où chacun s'échangeait des biens de toutes sortes qu'il avait vu en rêve (fourrures, outils, bijoux, etc.)³⁷². Ces échanges de biens resserraient le tissu des solidarités socio-économiques à l'intérieur même des tribus. Sur les bases théoriques marcusiennes de répression/sur-répression, Delâge prétend que le rêve atténuait significativement les contraintes sociales incompatibles avec la satisfaction individuelle des principes de plaisir. En ce sens, les songes chez les Amérindiens constituaient une soupape aux tensions sociales considérables

³⁶⁷ Dans le cas des Iroquoiens les divinités *mythiques* pouvaient être Iouskeha, Ondoutaeté, Aataentsic, Teharonhiawagon, etc.

³⁶⁸ L'obtention d'un esprit-protecteur était une pratique courante chez les Amérindiens d'Amérique du Nord. Il s'agissait pour l'individu, tant homme que femme, d'obtenir des visions par la pratique de l'ascèse afin que se présente à lui un être surnaturel qui deviendra en quelque sorte son esprit protecteur qui le guidera dès lors tout au long de sa vie notamment par les rêves divinatoires. Voir sur ce sujet, Ake Hultkrantz, « La divination en Amérique du Nord »..., p. 70; 76; 88; 119-120; Voir aussi André Caissy, « *Le songe est la règle de nos vies* »..., p. 25-26.

³⁶⁹ Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïen*..., p. 35; André Caissy, « *Le songe est la règle de nos vies* »..., p. 57-62.

³⁷⁰ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*..., p. 81; *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 1992 [1985] (Boréal compact, 38), p. 340; Denys Delâge, *Le pays renversé*..., p. 212. Cornelius J. Jaenen, *Friend and Foe*..., p. 57; André Caissy, « *Le songe est la règle de nos vies* »..., p. 63-66; Pour une vue d'ensemble très psychanalytique, voir l'article de Anthony F.C. Wallace, « Dreams and the Wishes of the Soul : A Type of Psychoanalytic Theory among the Seventeenth Century Iroquois », *American Anthropologist*, 60, 1958, p. 234-248.

³⁷¹ Cornelius J. Jaenen, *Friend and Foe*..., p. 89.

³⁷² Denys Delâge, *Le pays renversé*..., p. 84.

causées par les « exigences du travail, de la guerre, des rapports de parenté, de l'organisation politique³⁷³ ».

Le discours missionnaire en Nouvelle-France tendait, quant à lui, à critiquer l'attitude des Autochtones à l'égard des songes en insistant davantage sur leur caractère vain et faux. Très peu d'évangélisateurs au XVII^e siècle comprirent l'importance socio-économique que revêtait la croyance aux songes et tout l'ensemble ritualiste qui en découlait. Des missionnaires comme Paul Lejeune s'évertuèrent à démontrer aux Amérindiens qu'il était futile de suivre les suggestions oniriques : « [...] nous taschames de leur faire entendre que les songes n'estoient que des songes, c'est-à-dire *des tromperies et des faucetés* [...] »³⁷⁴. Nous avons vu que le discours chrétien sur les songes du IV^e au XVII^e siècle insistait considérablement sur les causes physiologiques, c'est-à-dire liées à des affections corporelles ou à l'activité diurne du rêveur. Il est hors de doute – bien que les mentions à ce sujet soient très rares dans les sources missionnaires françaises que nous avons étudiées – que cette perception sur la cause des songes était partagée par les évangélisateurs en Nouvelle-France³⁷⁵.

A fortiori, les missionnaires définirent cette croyance aux songes qu'ils jugeaient aveugle et immodérée comme étant de la *superstition*³⁷⁶. Barthélémy

³⁷³ *Ibid.*, p. 86.

³⁷⁴ Paul Lejeune, « Relation de 1637 », *MNFIII*, p. 579 (Nous soulignons).

³⁷⁵ En fait, nous n'avons relevé que trois mentions explicites de songes, excluant celle de Lejeune que nous venons de citer, interprétées comme ayant une origine physiologique. Par exemple : « Il n'est pas facile de leur faire comprendre la manière dont se forme les Songes, & comme les images de ce que nous voyons par les sens, s'impriment dans nostre imagination, & se représentent à nostre esprit pendant le sommeil ». Étienne Carheil, « Relation de 1670 », *JR54*, p. 68. Voir aussi Paul Lejeune, « Relation de 1633 », *MNFII*, p. 436 et Jérôme Lalemant, « Relation de 1662 », *JR47*, p. 180. Il est étonnant de constater que le discours missionnaire a beaucoup plus insisté sur le côté illusoire et vain des rêves amérindiens que sur leur rôle sémiologique. La cause réside-t-elle dans l'exacte obéissance des Autochtones aux songes que les évangélisateurs jugeaient contre-nature et diabolique? Ou bien résiderait-elle aussi dans le type de sources que nous retrouvons pour la période étudiée, soit des récits édifiants qui mettent davantage l'accent sur les interventions divines et diaboliques?

³⁷⁶ La superstition doit être distinguée de l'idolâtrie. L'idolâtrie pour sa part était perçue au XVII^e siècle comme « une adoration des faux Dieux ». (*Richelet*). Plus précisément, l'idolâtrie est le négatif « de la latrie, négatif du vrai culte, elle en est aussi la dégradation, la corruption. [...] C'est une chute, une dégénérescence » (Carmen Bernand et Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie...*, p. 49). Quant à la superstition, elle était plutôt définie au XVII^e siècle comme un « culte vain & ridicule », comme une « curieuse & vaine observation pratiquée par les anciens & défendue par l'Eglise » (*Richelet*). La superstition se distingue de l'idolâtrie parce qu'elle présente un ensemble de croyances et de pratiques

Vimont affirmera cyniquement à propos de cette superstition que c'est là « toute la théologie de ces pauvres barbares³⁷⁷ ». D'autres diront que le songe est l'unique « Dieu de ce pays³⁷⁸ », la « divinité des sauvages³⁷⁹ », ou encore leurs oracles³⁸⁰, des chimères³⁸¹, des sottises³⁸², le « maistre de leur vie³⁸³ », etc. Permettons-nous de citer Jean de Brébeuf afin de mesurer tout le désarroi des missionnaires devant une société profondément attentive aux songes :

Ils ont une croyance aux songes qui surpasse toute croyance, et si les chrestiens mettoient en exécution toutes les inspirations divines avec autant de soin que nos sauvages exécutent leurs songes, sans doute ils deviendront bientôt de grands saints. Ils prennent leurs songes pour

plus ou moins religieuses qui ne sont pas acceptables pour l'Église. En ce sens, la superstition implique une ignorance entière ou partielle de la « vraie » religion. Mais il n'est pas généralement question dans la superstition de vouer un culte au diable ou à toutes autres divinités et qui ne serait dû qu'à Dieu. Rares furent les jésuites en Nouvelle-France à prétendre avoir retrouvé de l'idolâtrie chez les Amérindiens. Seuls Pierre Biard et Jérôme Lalemant tentèrent probablement de déceler une forme d'idolâtrie dans les croyances aux songes. Par exemple, Lalemant croyait voir dans les festins et les fêtes des sortes de cérémonie rendues en hommage au diable (qu'il caractérisait comme étant une sorte de sabbat), donc à y percevoir une certaine forme d'idolâtrie. Mais la plupart des jésuites semblaient s'accorder sur le fait que la croyance aux songes serait plutôt de la superstition, ce que mentionnait par exemple explicitement Pierre Chastellain en 1642 : « Avant que nous eussions la connoissance de ces peuples, telle que le temps nous l'a donné, ne voyant aucun culte qu'ils rendissent à quelque fausse divinité [c'est-à-dire de l'idolâtrie], nous jugions que leur conversion en seroit d'autant plus facile, puisque, comme sur une table rase, n'y ayant rien à effacer, on y pourroit sans résistance imprimer les idées d'un vray Dieu et les conduire au respect et à l'adoration qui luy est due par toute la terre. Mais l'expérience nous a fait voir qu'ils sont remplis de superstitions diaboliques, prenans leurs songes pour leurs divinitez d'où dépend le bonheur de leur vie » (Pierre Chastellain, « Relation en Huronie, 1642 », *MNFV*, p. 525). Voir aussi sur cette distinction entre idolâtrie et superstition Pierre Millet, « Relation de 1670 », *JR54*, p. 98. Seuls les évêques Laval et Saint-Vallier semblaient confondre superstition et idolâtrie : la superstition, nous dit le deuxième évêque de la Nouvelle-France, c'est « rendre à Dieu un culte ou service qu'il n'agrée pas, ou rendre au Démon, ou à d'autres creatures l'honneur qui n'est dû qu'à Dieu », Jean-Baptiste de la Croix de Chevières de Saint-Vallier, *Catechisme du diocese de Quebec*, Paris, Chez Urbain Coustelier, 1702, Leçon VI, « Des pechez contraires au premier Commandement », p. 166. Quant à Monseigneur de Laval, dans sa première relation sur la Nouvelle-France (1660), semblait-il faire un rapprochement entre superstitions et invocations du diable lorsqu'il affirmait que les Amérindiens procédaient à « [c]aeremonias multas superstitiosas in multis adhibent et daemonum invocationem »? François-Montmorency de Laval, « Première Relation de M^{gr} de Laval sur la mission canadienne, Québec, octobre 1660 », *MNFIX*, p. 434.

³⁷⁷ Barthélémy Vimont, « Relation de 1642 », *MNFV*, p. 403; 451.

³⁷⁸ François Dupéron, « Copie d'une lettre de Canada du Père François du Péron..., 27 avril 1639 », *MNFIV*, p. 223; Jérôme Lalemant, « Relation de 1639 », *MNFIV*, p. 369; « Relation en Huronie, 1642 », *MNFV*, p. 532; « Relation de 1662 », *JR47*, p. 178; Barthélémy Vimont, « Relation aux Huronie, 1644 », *MNFVI*, p. 219; Pierre Chastellain, « Relation en Huronie, 1642 », *MNFV*, p. 525.

³⁷⁹ Jacques Bruyas, « Lettre du R.P. Jacques Bruyas, 21 janvier 1668 », *JR51*, p. 124; « Relation de 1669 », *JR52*, p. 152; Pierre Millet, « Relation de 1670 », *JR54*, p. 96.

³⁸⁰ Barthélémy Vimont, « Relation de 1642 », *MNFV*, p. 450.

³⁸¹ Jean de Brébeuf, « Relation en Huronie, 1636 », *MNFIII*, p. 360.

³⁸² *Ibid.*, p. 317; Jérôme Lalemant, « Relation en Huronie, 1642 », *MNFV*, p. 484; « Relation de 1662 », *JR47*, p. 182; Claude Dablon, « Relation de 1670 », *JR54*, p. 142; Vincent Bigot, « Relation de 1679 », *JR61*, p. 150.

³⁸³ François Dupéron, « Copie d'une lettre de Canada du Père François du Péron..., 27 avril 1639 », *MNFIV*, p. 223.

des ordonnances et des arrêts irrévocables et dont il n'est pas permis sans crime de différer l'exécution. [...] Le songe est l'oracle que tous ces pauvres peuples consultent et écoutent, le prophète qui leur prédit les choses futures, la Cassandre qui les avertit des malheurs qui les menacent, le médecin ordinaire dans leurs maladies, l'Esculape et le Galien de tout le pays: c'est le maître le plus absolu qu'ils aient. Si un capitaine parle d'un côté et un songe de l'autre, le capitaine a beau se rompre la tête à crier, le songe est le premier obéi. C'est leur Mercure dans leurs voyages, leur œconome dans leurs familles. Le songe préside souvent à leurs conseils. La traite, la pêche et la chasse s'entreprennent ordinairement sous son aveu et ne sont quasi que pour lui satisfaire. Ils ne traitent rien de si précieux, dont ils ne se privent volontiers en vertu de quelque songe. S'ils ont fait une heureuse chasse, s'ils retournent de la pêche, leurs canots chargés de poisson, tout cela est à la discrétion du songe. Un songe leur enlève quelquefois leur provision de toute une année. Il prescrit les festins, les danses, les chansons, les jeux; en un mot, le songe fait ici tout et est à vrai dire comme le principal dieu des Hurons. Au reste, qu'on ne pense pas que je face ici une amplification ou exagération à plaisir, l'expérience de cinq ans qu'il y a que je suis à étudier les mœurs et les façons de faire de nos sauvages m'obligent de parler de la sorte.³⁸⁴

Les missionnaires ne réussirent jamais concrètement à éradiquer toutes formes de croyances aux songes chez les Autochtones. Encore en 1675, Claude Allouez signalait la difficulté que posaient les songes dans l'évangélisation : « [...] cette superstition faict une peine extrême aux missionnaires et elle les empêche de baptiser la plupart de ces peuples, dans la Crainte raisonnable qu'il n'y ayt en Cela quelque Chose de diabolique³⁸⁵ ». Cette « crainte raisonnable » trahit ici la conviction chez certains missionnaires, jusque dans le troisième quart du XVII^e siècle, sur la question d'une potentielle intervention diabolique dans l'univers des songes autochtones, d'où le péril de baptiser un néophyte insuffisamment chrétien.

Puisqu'elle était l'envers de la foi chrétienne, la superstition acquérait nécessairement des connotations diaboliques dans l'*épistémè* missionnaire du XVII^e siècle. Aussi les évangélisateurs prétendaient que l'attachement des Amérindiens aux rêves n'était pas entièrement volontaire; bien au contraire, il venait de leur ignorance de la vérité. Il est bien connu dans le discours chrétien médiéval et moderne que Satan enrobait souvent la vérité par une aura de connaissances fausses (ou faux savoir). Et les mentions que nous avons pour la Nouvelle-France ne font pas exception à cette règle : dans la colonie, il revenait au diable d'entretenir les différentes superstitions des Autochtones pour les maintenir sous son emprise et les éloigner des voies du Salut. Jacques Marquette confirma au P. Dablon la nécessité de

³⁸⁴ Jean de Brébeuf, « Relation en Huronie, 1636 », *MNFIII*, p. 358-359.

³⁸⁵ Claude Allouez, « État présent des missions des Pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle-France, pendant l'année 1675 », *JR59*, p. 228.

« prendre patience avec des Esprits sauvages qui n'ont point eu d'autres Connoissances que du Démon, dont eux mêmes [les Pétuns] et tous Leurs ancêtres ont été Les esclaves[...]»³⁸⁶. Les démons enseignent aux Amérindiens par des songes comment confectionner « des unguens de crapaux et de serpens pour faire mourir ceux qu'ils ont en hayne³⁸⁷ », ou encore quand et comment organiser « leur chasse, leur pesche, leur guerre, leurs traites avec les François, leurs remèdes, leurs dances, leurs jeux, leurs chansons³⁸⁸. » Dans la majorité des cas, la plupart des missionnaires croyaient que l'activité onirique amérindienne n'était qu'un ensemble de croyances trompeuses et vaines issues la plus part du temps d'un « dieu de ténèbres & de mensonge³⁸⁹ » qui s'acharnait à les détourner de la Vérité.

Outrageante aux yeux des missionnaires, cette fidélité envers les songes, qui ne correspondait pas à l'idéal tridentin d'éradiquer toutes formes de superstitions, ne pouvait qu'être issue de suggestions diaboliques : en fait, elle constituait aux yeux des récollets et des jésuites une attitude totalement déraisonnable et ne pouvait que consolider l'autorité qu'avaient déjà les démons sur les populations d'Amérique³⁹⁰. Éduqués dans la philosophie scolastique, les jésuites percevaient la déraison comme la porte ouverte aux influences diaboliques; seule la raison a la capacité d'éloigner l'homme du péché³⁹¹. Alors que la raison est garante de vérité, la folie pour sa part

³⁸⁶ Jacques Marquette, « Relation de 1673 », *JR57*, p. 248.

³⁸⁷ Paul Lejeune, « Relation de 1637 », *MNFIII*, p. 602.

³⁸⁸ François Dupéron, « Copie d'une lettre de Canada du Père François du Péron..., 27 avril 1639 », *MNFIV*, p. 223.

³⁸⁹ Jérôme Lalemant, « Relation de 1662 », *JR47*, p. 178.

³⁹⁰ N'oublions pas que le diable, comme le disait Michel Foucault, représentait encore au XVII^e siècle ce « péril qui, bien au-delà de l'homme, pourrait l'empêcher de manière définitive d'accéder à la vérité : l'obstacle majeur, non de tel esprit, mais de telle raison ». Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, [Paris], Gallimard, 1972 (coll. TEL, 9), p. 209-210.

³⁹¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris-Tournai-Rome, Desclée & Cie, s.d. (*Éditions de la Revue des Jeunes*), Ia IIae, quest. 80, art.2, réponse (voir la citation en partie 1, p. 34, note 104). En effet, pour Jérôme Lalemant, la croyance des Amérindiens aux songes et toutes les cérémonies qui en découlent s'opposent à la raison. En décrivant une cérémonie pour guérir une Huronne malade, qui consistait à lui apporter tous les biens qu'elle avait vus en songe, Lalemant, en bon thomiste, affirmait que c'est en agissant sur les différentes facultés (internes et externes) de la malade que Satan les force à lui rendre hommage : « Je ne m'estonne plus que Satan ait si fort agréable ceste feste et solemnité, selon qu'il le tesmoigna à ceste pauvre malheureuse créature dont il s'agist, puisqu'en icelle toutes les facultez intérieures et extérieures semblent travailler à luy rendre une espèce d'hommage et de reconnaissance » (Jérôme Lalemant, « Relation en Huroni, 1639 », *MNFIV*, p.430). Comme le rappelait Paul Lejeune, seul Dieu est constant et principe de vérité : « En vérité il n'y a que Dieu seul

« commence là où se trouble et s'obscurcit le rapport de l'homme à la vérité³⁹² ». Pour certains jésuites, les songes, ainsi que toute pratique qui en découlait, s'apparentaient étroitement à des manifestations de la folie. Paul Lejeune mentionnait que les songes et leurs directives « n'estoit que folie³⁹³ ». Pour sa part, Jérôme Lalemant affirmait que le songe était obéi par les Autochtones « par un désordre ou folie universelle de tout le peuple [...] »³⁹⁴. Enfin Claude Dablon caractérisait un rituel de guérison commandé par un songe comme une « confusion », que c'était un « spectacle de voir des gens qui font des fous, pour guérir un fol ! »³⁹⁵.

Les éléments antithétiques, que sont d'une part la raison et la déraison (folie) et d'autre part la constance et l'inconstance, représentent dans le discours missionnaire le pivot sur lequel seront fondées l'observation et la catégorisation des croyances et des pratiques autochtones relatives aux songes. En effet, chacune des notions – folie *versus* raison – « est mesure de l'autre, et dans ce mouvement de référence réciproque, elles se récuse toutes deux, mais se fondent l'une par l'autre³⁹⁶ ». La pensée des missionnaires du XVII^e siècle à propos du songe amérindien pourra donc s'exprimer par une équation simple où tous les éléments éloignés de la raison le seront aussi de Dieu, donc seront déterminés par la folie; dans cette équation :

$$\text{Foi} = \text{Constance} = \text{Raison} = \text{Dieu.}$$

de constant : luy seul est immuable : luy seul est invariable, c'est là où il se faut attacher, pour éviter le changement & l'inconstance » (Paul Lejeune, *Relation de 1657-1658*, JR44, p. 298). Mais les concepts de déraison et de folie ne sont pas uniques aux jésuites, mais font partie, semble-t-il, du discours religieux au XVII^e siècle. La croyance assidue et « immodérée » envers les songes était déjà liée à la folie et à la déraison chez le récollet Sagard. Voir Gabriel Sagard, *Histoire du Canada...*, vol. 1, p. 206; *Le grand voyage au pays des Hurons...*, p. 166.

³⁹² Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique...*, p. 307.

³⁹³ Paul Lejeune, « Relation de 1633 », MNFII, p. 436.

³⁹⁴ Jérôme Lalemant, « Relation en Huronie, 1640 » MNFIV, p. 724-725.

³⁹⁵ Claude Dablon, « Relation de 1656 », MNFVIII, p. 845.

³⁹⁶ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique...*, p. 49. Bien entendu, l'analogie effectuée entre la folie et les songes n'est pas exclusive au monde religieux. Au contraire, nous retrouvons fréquemment cette analogie dans le discours médical aux XVI^e et XVII^e siècles comme chez André du Laurens, *Discours de la conservation de la vue, des maladies mélancoliques, des catarrhes, de la vieillesse*, Paris, 1597 et Zacchias, *Questiones medico-legales*, 1660-1661 Deux auteurs cités par Michel Foucault, *ibid.*, p. 304-310.

Dans le discours des récollets et des jésuites, l'Amérindien superstitieux est inconstant et déraisonnable puisqu'il « prend aisément les ténèbres pour la lumière, la nuit, pour le jour, & la folie & la sottise pour la sagesse³⁹⁷ ». L'inconstance, caractère propre aux démons et aux hommes³⁹⁸, s'oppose évidemment à la constance qui est le principe même de la raison. La déraison et la folie sont des trompe-l'œil qui font basculer la réalité vers le faux puis l'illusion vers la vérité, sorte de permutation des valeurs et des rôles où Satan devient brusquement dieu³⁹⁹. Certains missionnaires percevaient l'univers autochtone comme un monde renversé. Jérôme Lalemant et Claude Dablon crurent ainsi reconnaître dans la fête « du renversement de teste » (*ononhouaroia*) une sorte de fête *des fous* telle que répandue dans l'Occident européen et contre laquelle l'Église post-tridentine lutta pour en éradiquer tous les débordements superstitieux⁴⁰⁰ : « Non seulement ils croient à leurs songes, mais ils font une feste particulière du démon des songes. Cette feste se pourroit appeler la feste des fous, ou le carnaval des mauvais chrestiens. Car le diable y fait quasi faire la mesme chose et à mesme temps [qu'en France]⁴⁰¹ ». Voilà que le schéma

³⁹⁷ Richard Lionne, « Relation de 1662 », *JR47*, p. 224.

³⁹⁸ Par exemples, Jean Wier, *Histoires, disputes & discours des illusions & impostures des diables, des magiciens infames, sorcieres & empoisonneurs : Des ensorcelez & demoniaques, & de la guerison d'iceux : Item de la punition que meritent les magiciens, les empoisonneurs, & les sorciers. Le tout compris en six livres (augmentez de moitié en ceste derniere edition) par Jean Wier, medecin du Duc de Cleves. Deux dialogues de Thomas Erastus, Professeur en medecine à Heidelberg, touchant le pouvoir des sorcieres : & de la punition qu'elles meritent. Avec deux indices : l'un des chapitres des six livres de Jean Wier : l'autre des matieres notables contenues en tout ce volume, s.l.*, [chez Jacques Chouet], 1579, p. 101; Pierre de Lancre, « De l'inconstance des Démons », chapitre 1, dans *Tableau de l'inconstances des mauvais anges et démons*, Paris, Aubier, 1982 [1613] (Palimpseste), p. 57-68.

³⁹⁹ « Un homme de mesme bourg [Saint-Jean-Baptiste chez les Arendahronons] estoit durant tout ce temps-là occupé à la pesche. Un démon s'apparut à luy sous la forme d'un beau et grand jeune homme : 'Ne crains point, dit cet esprit superbe; je suis le maistre de la terre que vous autres, Hurons, honorez sous le nom de louskeha. C'est moy que les François appellent mal à propos Jésus, mais ils ne me cognoissent pas ». Jérôme Lalemant, « Relation en Huronie, 1640 », *MNFIV*, p. 721. Voir aussi Marie de l'Incarnation, Lettre L, *De Québec, à la Mère Ursule de Ste-Catherine, Supérieure des Ursulines de Tours*, 13 septembre 1640, p. 118.

⁴⁰⁰ Voir sur la démenche dans la fête *des Fous* en Europe, Jacques Heers, *Fêtes des fous et carnivals*, Paris, Fayard, 1983 (*Pluriel*, 8828), p. 141-148; Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Flammarion, 1978 (*Champs/Flammarion*, 252), p. 64-79. Sur le contrôle plus serré des fêtes profanes et religieuses dans la période post-tridentine, voir Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 6^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 [1971] (*Nouvelle Clio*), p. 344-352 et Gabriel Audisio, *Les Français d'hier, des croyants (XV^e-XIX^e siècle)*, tome 2, Paris, Armand Colin, 1996 (*Collection U*, 279), p. 390-392.

⁴⁰¹ Claude Dablon, « Relation de 1656 », *MNFVIII*, p. 872; Jérôme Lalemant, « Relation en Huronie, 1639 », *MNFIV*, p. 429.

démonologique européen se dédouble en mission : les évangélisateurs retrouvaient dans certaines pratiques amérindiennes plusieurs aspects diaboliques déjà connus en Europe et qu'il était impératif d'éradiquer.

Toutefois, garantissons-nous des généralisations abusives à l'égard de leurs représentations des songes amérindiens. Les missionnaires concéderont, malgré cet attachement aux rêves qu'ils jugeaient déraisonnables, que les Amérindiens n'étaient pas entièrement imperméables à la foi puisqu'ils étaient, indiquait toujours Jérôme Lalemant, tout de même doués de raison⁴⁰². Il en revenait aux missionnaires d'instruire les Amérindiens afin de les tirer de l'esclavage des songes⁴⁰³.

3.1.3- Impacts des manifestations visionnaires démoniaques et divines dans l'évangélisation des Amérindiens non-chrétiens

Dans le discours missionnaire en Nouvelle-France, les songes et les visions furent les armes privilégiées qu'utilisait le diable pour faire obstacle à l'évangélisation des Autochtones non-chrétiens. Le récollet Gabriel Sagard narrait dans son *Histoire du Canada* (1636) les événements que vécut un petit Amérindien du nom de Naneogauachit que son père, Choumin, avait accepté à contrecœur de faire

⁴⁰² Jérôme Lalemant, « Relation de 1658 », *MNFVII*, p. 357. Voir aussi Barthélémy Vimont, « Relation de 1644 », *MNFVI*, p. 157; Paul Ragueneau, *MNFVI*, « Relation en Huronie, 1646 », p. 649.

⁴⁰³ À cet égard, il serait intéressant de mettre en relief le concept de folie divine propre au mysticisme chrétien *versus* cette folie d'origine démoniaque telle que perçue par les missionnaires chez les Amérindiens et dont nous venons de faire la description. Michel Foucault lance une bonne piste de recherche à ce sujet : « Le grand thème de la folie de la Croix qui avait appartenu si étroitement à l'expérience chrétienne de la Renaissance, commence à s'effacer au XVII^e siècle, malgré le Jansénisme et Pascal. Ou plutôt, il subsiste, mais altéré dans son sens et comme inversé. Il ne s'agit plus d'exiger de la raison humaine l'abandon de son orgueil et de ses certitudes pour qu'elle se perde dans la grande déraison du sacrifice. Quand le christianisme classique parle de la folie de la Croix, c'est pour humilier seulement une fausse raison et faire éclater la lumière éternelle de la vraie; la folie de Dieu fait homme, c'est seulement une sagesse que ne reconnaissent pas les hommes de déraison qui vivent en ce monde ». *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 204. Pour un exemple concret chez le jésuite Pierre Chastellain, voir *L'âme éprise du Christ Jésus ou Exercices d'amour envers le Seigneur Jésus pour toute une semaine*, Joseph Hofbeck (éd. et trad.), Montréal, Guérin, 1999 [1648], p. 525. Voir à propos du concept de folie divine en général, Dom Pierre Miquel, *Mystique et discernement. « Voici le moment d'avoir du discernement »* (Ap. 13, 18), Paris, Beauchesne, 1997, p. 44-45; John Saward, *Dieu à la folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, Paris, Édition du Seuil, 1983 [1980], notamment les chapitres 7 à 9 concernant le XVII^e siècle; Mino Bergamo, *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 45.

baptiser. Les événements dont nous citerons ici quelques extraits se produisirent quelques temps avant son baptême :

Or l'enfant [Naneogauachit] qui avoit un peu trop tardé avec son pere fut bien marry que le Pere Joseph [le Caron] fut party, car il craignoit tousjours la rencontre de ceux qui le dissuadoient de son salut, & fut contrainct de s'en aller seul en nostre maison. Estant arrivé au-dessus de la coste du fourneau à chaud, qui est à un grand quart de lieuë de nostre Convent, chantant comme ils ont accoustumés allans par les bois; s'apparut à luy un fantosme en guyse d'un vieillard, ayant la teste chauve, & une grande barbe toute blanche, qui n'avoit point de pieds, mais seulement deux bras & deux aisles, avec lesquelles il voltigeoit autour de luy, luy disant quitte les Religieux, & le Pere Joseph, ou autrement je te tueray. Ce petit un peu esmeu, luy respondit qu'il n'en feroit rien, qu'il les aymoît trop, & vouloit estre baptisé. Je te tueray donc repliqua le fantosme, & à mesme temps se jetta sur luy, comme il passoit entre deux arbres, l'abatit sur la neige pour lors encore d'un pied & demy d'espaisseur, & luy pressa tellement l'estomac que de douleur il fut contrainct de jeter de hauts cris, & d'appeler le Pere Joseph à son ayde, ce qu'ayant fait de lascher prise à ce fantosme, il luy emporta son chapeau à plus de trois cens pas de là.⁴⁰⁴

L'apparition diabolique ne se contente pas d'apparaître et de menacer l'enfant pour qu'il se détourne du baptême; au contraire elle agit physiquement sur lui en le battant cruellement. Naneogauachit s'entêta pourtant dans son désir du baptême et se réfugia chez les récollets. Après le repas du soir, le démon revint à l'attaque, mais de façon plus insidieuse encore. L'enfant hoqueta soudainement et tous les signes extérieurs de l'obsession démoniaque apparurent sur son visage (enflures, bleuissements) : « En reprenant un peu haleine, il dit, mais avec peine, que c'estoit le petit homme qu'il avoit veu, qui le vouloit estrangler à *cause qu'il vouloit estre baptizé* & que cela le tenoit encor à la gorge [...] »⁴⁰⁵. L'eau bénite qu'on lui fit boire repoussa le démon mais seulement temporairement car il revint à maintes reprises pour empêcher le jeune garçon de se convertir⁴⁰⁶.

Dans ce récit, Sagard insiste beaucoup sur la « corporalité » du démon invoqué par le sorcier Choumin qui empêche par la violence le baptême d'un enfant autochtone. L'enjeu du combat, le salut de l'âme d'un païen, est clairement identifié,

⁴⁰⁴ Gabriel Sagard, *Histoire du Canada...*, vol. 2, p. 505-506.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 508-509 (Nous soulignons).

⁴⁰⁶ « Il luy est aussi arrivé que allant seul par les bois chasser aux escurieux pour son divertissement particulier, il ouyt une voix sans rien apercevoir, qui luy repeta par trois ou quatre fois, quitte donc les Religieux ou je te tueray [...] ». *Ibid.*, p. 509.

de même que les protagonistes qui s'y opposent (le sorcier qui invoque le démon⁴⁰⁷ contre les missionnaires qui l'extirpent, quant à eux, du corps obsédé). C'est là un combat entre les forces du bien et du mal, où finalement Dieu remportera sur Satan une victoire entière.

D'autres exemples peuvent être évoqués pour mettre en lumière cette opposition diabolique aux baptêmes tel François Kouikouiribabougouch qui, en 1641-1642, « ne manquera pas d'esprouve et de tentations, nous dit le jésuite Vimont, devant que d'en venir là [au baptême]. Le diable l'assaillit par des songes [...]. Un jour, estant allé à la chasse des castors [...], il entendit une voix, à ce qu'il raconte, qui luy dist : 'Tu es mort, si tu te fais baptiser.' ⁴⁰⁸ ». Ou bien ce cas en 1669-1670 où Teharonhiaouïagon – divinité autochtone considérée comme un démon par Jacques Bruyas – apparut devant une femme afin de contrecarrer « le fruit de nos instructions ». La visionnaire prétendit que Teharonhiaouïagon « luy a révélé [...] que les Andastogué viendront assiéger ce Bourg au Printemps; qu'un des plus considérables de leurs ennemis, nommé Hochitagete, sera pris & brûlé par les Onneiout : On assure avoir ouï la voix de cet Andastogué, qui du fond d'une chaudière jettoit des plaintes semblables aux cris de ceux qui sont brûlez ⁴⁰⁹ ». Autre cas de songe où le démon se fait agressif : celui d'une Amérindienne qui, « se disposant au baptesme » qui aurait lieu le lendemain vit pendant la nuit entrer dans sa cabane une bête de la taille d'un ours. Elle pria Dieu de la protéger et la « beste ou fantosme disparut ⁴¹⁰ ».

Non seulement les visions, mais aussi les songes diaboliques se manifestèrent fréquemment chez ceux qui désiraient le baptême comme le relatent nos sources. Le

⁴⁰⁷ Effectivement, Sagard prétend que ce fut Choumin lui-même qui aurait invoqué le diable pour empêcher la conversion imminente de son fils : « J'ay eu diverses pensées sur ce fantosme, & m'est venu en l'opinion que ce pouvoit estre Choumin mesme, qui l'avoit envoyé à son fils pour luy faire quitter le party de Dieu, car comme j'ay dit ailleurs il estoit estimé un fort grand Pirotis [sorcier] ». *Ibid.*, p. 506.

⁴⁰⁸ Barthélémy Vimont, « Relation de 1642 », *MNFV*, p. 403. François Kouikouiribabougouch sera néanmoins baptisé à Sillery le 16 décembre 1641 (Lucien Campeau, *MNFV*, p. 775).

⁴⁰⁹ Jean Pierron, « Relation de 1670 », *JR53*, p. 252.

⁴¹⁰ Paul Lejeune, « Relation de 1638 », *MNFV*, p. 86.

Huron Aëotahon⁴¹¹ qui avait refusé « de rendre au diable les hommages impudiques » avant de partir en expédition contre les Onontagués en 1642, fit un rêve, quelques jours plus tard lors de sa captivité : « [...] un démon luy estant apparu en songe luy avoit fait cette menace : "Tu te repentiras de t'estre séparé de moy. Je te feray sentir les véritables cruautéz du feu des Iroquois, puisque la crainte d'un feu imaginaire de l'enfer te fait trembler et te fait quitter mon service"⁴¹² ». Pourtant, le refus d'écouter les menaces du démon et la constance qu'il laissait paraître en la foi lui permettront, relatent les missionnaires, de se sauver et de rentrer sain et sauf à son village, puis ensuite d'être baptisé (il prendra le nom de Jean-Baptiste).

Thomas Sondakoua, chef huron de Téanaustaié qui se fit instruire par les pères Garnier et Lemoyne vers 1643-1644, résolut d'« embrasser publiquement la foy ». Le diable « là-dessus l'espouvante en songe » afin de l'empêcher de se convertir. Il « voit devant ses yeux un capitaine [un chef amérindien] de ses anciens amis qui, revenant de l'autre monde, luy reproche son peu d'amour, de vouloir ainsi se séparer pour un jamais de tout ceux qui avoient tant d'amour pour luy⁴¹³ ».

Tous ces exemples démontrent clairement aux missionnaires que les démons tentent d'empêcher par le songe la conversion des Autochtones.

Or, malgré les attaques du démon par différentes visions ou songes pour empêcher la conversion, il arrive parfois, selon quelques mentions dans nos sources, qu'il devienne paradoxalement – et bien malgré lui! – un *agent de conversion*⁴¹⁴. C'est le cas entre autres d'un Micmac du Cap Breton du nom de Capisto, fortement attaché à ses croyances traditionnelles. Il se serait converti en 1659 suite à une vision de plusieurs démons qui l'assaillirent : « Cet homme, au plus fort de son mal, s' imagine que quantité de Diables se jettent sur luy, qu'ils le traisnent d'un costé &

⁴¹¹ Frère d'Atironta, Aëotahon était un chef de guerre des Arendahronons. Il prendra le nom de son frère suite à la mort de celui-ci lors de l'expédition contre les Onontagués (Lucien Campeau, *MNFV*, p. 815-816).

⁴¹² Pierre Chastellain, « Relation en Huronie, 1642 », *MNFV*, p. 528.

⁴¹³ Barthélémy Vimont, « Relation en Huronie, 1644 », *MNFVI*, p. 202.

⁴¹⁴ Voir sur ce sujet Dominique Deslandres, « Le diable en mission. Le rôle du diable dans les missions en France et en Nouvelle-France », dans Frédéric Meyer et Christian Sorrel (dir.), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle, Actes des colloques de Chambéry (1999)*, Chambéry, Institut d'études savoisiennes, t. VIII, 2001, p. 247-262; *Croire et faire croire...*, p. 441-443.

d'autre, s'efforçans de l'enlever. Dans cette angoisse il se saisit d'une grande Croix planté à l'entrée de la rivière, à laquelle il s'attacha si fort, qu'il fut impossible aux Démons de l'en déprendre⁴¹⁵ ». Jérôme Lalemant prétendit qu'une telle vision, sans pour autant le convertir entièrement à une vie exemplaire, l'incita fortement à changer d'attitude spirituelle⁴¹⁶. Un autre cas de conversion par les démons se produisit à l'Île d'Orléans en 1656-1657. Le Huron Jacques Atohonchioanne, qui retombait fréquemment dans « le péché » malgré son désir d'être chrétien, fut menacé par le jésuite Jean Dequen « des punitions de Dieu, qui ne tarderoient pas à paroître sur luy ». Quelques jours après, « dans l'horreur d'une nuit obscure un spectre espouventable luy apparut, comme voulant l'estouffer, & le saisissant à la gorge. Il songe à Dieu en cette rencontre, & à l'excez de son péché⁴¹⁷ ». C'est alors qu'il tomba malade mais ne sombra plus dans le péché jusqu'à sa mort, quelques mois plus tard.

Bien qu'elles soient suscitées par le diable dans un but de les faire renoncer à la conversion, de telles visions incitent au contraire l'Amérindien pécheur, par une peur salutaire, à changer notablement d'attitude spirituelle (cas de Capisto⁴¹⁸), sinon à une conversion complète (cas d'Atohonchioanne). Dans les croyances chrétiennes, bien que le diable n'est porté qu'à faire le mal et détruire l'œuvre de Dieu, il semble évident pourtant, par ses menaces de damnation, par l'épouvante qu'il engendre chez le récalcitrant à la foi, qu'il provoque parfois la conversion⁴¹⁹.

⁴¹⁵ Jérôme Lalemant, « Lettres envoyées de la Nouvelle France au R.P. Jacques Renault, Provincial de la Compagnie de Jésus en la Province de la France, par le R. P. Hier. Lallemant, Supérieur des Missions de ladite Compagnie en ce nouveau Monde, 1660 », *JR45*, p. 62-64.

⁴¹⁶ « Cette vision l'a touché; & quoyqu'il demeure encore dans l'infidélité, il ne laisse pas de priser la Foy, & de donner espérance, qu'enfin après tant de faveurs que Dieu luy ait fait, incité d'ailleurs par l'exemple, & par les instances de son frère, qui fut baptisé ce Printemps, il rompra les liens, qui le tiennent attaché à son malheur ». Jérôme Lalemant, *ibid.*, *JR45*, p. 64.

⁴¹⁷ Relaté par Paul Lejeune, « Relation de 1657 », *JR43*, p. 242.

⁴¹⁸ Lalemant dit en effet qu'une telle vision « l'a touché; & quoyqu'il demeure encore dans l'infidélité, il ne laisse pas de priser la Foy [...] ». Jérôme Lalemant, « Lettres envoyées de la Nouvelle France au R.P. Jacques Renault... », *JR45*, p. 64.

⁴¹⁹ Mais il n'y a pas que la peur qui engendre la conversion chez les Autochtones. Au contraire, il arrive même que le diable devient un véritable allié de Dieu, ce qui ne fut pas sans étonner le jésuite Jean Pierron lors de son arrivée dans un bourg agnié en 1669 où il remarqua qu'une croix y était déjà érigée : « On me dit que celui qu'ils reconnoissent tous comme le prophète du païs, avoit appris en songe, qu'il falloit planter une Croix au milieu du Bourg, parce qu'elle les protégeroit & les défendrait contre leurs ennemis, qui ne pourroient jamais les vaincre, tant qu'elle subsisteroit. Que cette Croix estoit la maistresse de la vie. *Vous pouvez penser combien ce discours me surprit, & jusqu'où alla mon ravissement, de voir que l'ennemy mesme de la Foy estoit le premier à l'établir.* Je pris de là sujet de

De plus, les rêves chez les Amérindiens non-chrétiens n'ont pas toujours une origine diabolique. Au contraire, quelques missionnaires font mention de songes et de visions d'origine divine. Leur fonction principale est évidente, celle d'être agent de conversion des non-chrétiens. Paul Lejeune mentionnait que Dieu utilisait cette propension qu'avaient les Amérindiens à écouter leurs songes pour les inciter à la conversion : « Qui n'admireroit la bonté de Dieu qui se sert pour le bien de ces pauvres Infidèles, des mesmes moyens que le diable employoit pour les séduire? Le songe qui estoit le Dieu & le grand Maistre de ces peuples en ayant souvent porté plusieurs devant la Prédication de l'Évangile à la pratique des vertus Morales, a mesme fait embrasser la Foy à quelques-uns [...] »⁴²⁰.

Une huronne malade raconta pour sa part à Jean de Brébeuf un rêve magnifique : « O Echon [Brébeuf], que j'ay eu ceste nuict un beau songe! Il m'a semblé voir un jeune homme vestu d'un robe blanche comme neige et beau comme un François, qui alloit baptisant tout nostre bourg ». L'impact persuasif d'un tel songe ici est intéressant : « Je prenois grand plaisir à le voir, avoue-t-elle, et *maintenant je te pris de me baptiser* »⁴²¹.

Le jésuite Gabriel Druillètes prétendait en 1651-1652 que ce type de songe ou de vision *de conversion* était aussi fréquent chez les Abénaquis de la mission de l'Assomption : « Quantité de ces bonnes gens [les Abénaquis] [...] m'ont assuré que leurs enfants morts incontinent après le baptême leur avoient parus venir du ciel pour les encourager à embrasser les vérités chrestiennes »⁴²². Charles Meiachkaouat quant à lui, un chrétien de la mission Saint-Joseph, étant un « certain jour dans les bois, il vit un homme vestu comme nous et qu'il entendoit une voix qui luy disoit : "Quitte

les instruire du mystère de la Croix, & de leur confirmer ce que leur prophète clairement leur avoit dit, qu'elle estoit adorable, & véritablement la source de la vie. *Je ne sçeus pour lors que penser d'un songe si extraordinaire, auquel nos Sauvages, qui selon leur coustume le prennent pour une Divinité, avoient si promptement & si fidèlement obéy, sinon que quoy que ce fust le Démon mesme qui eust donné ce sage conseil au faux prophète de cette Bourgade, j'avois quelque sorte de raison d'en espérer un bon succès : par ce que je voyois que le Royaume de Sathan s'alloit détruire par luy mesme.* En effet si la Croix est adorée comme le soustien & l'apuy du païs, il est sans doute que le Christianisme y régnera bien tost : si la prophétie se trouve fausse, j'auray sujet de détruire le faux Dieu du païs, en décréditant le songe, pour y establir la Foy du vray Dieu de toute la terre ». Jean Pierron, « Relation de 1670 », *JR53*, p. 160-162 (nous soulignons).

⁴²⁰ Paul Lejeune, « Relation de 1657 », *JR43*, p. 286.

⁴²¹ François Lemerrier, « Relation en Huronie, 1638 », *MNFIV*, p. 155 (nous soulignons).

⁴²² Gabriel Druillètes, « Relation de 1652 », *MNFVIII*, p. 326.

tes anciennes façon de faire, preste l'oreille à ces gens-là [les jésuites] et fais comme eux"⁴²³ ».

Nombreux sont les exemples similaires qui tendent à démontrer que les rêves et les visions des Amérindiens non-chrétiens dans le système de représentation des missionnaires n'étaient pas exclusivement des pièges tendus par le diable pour empêcher leur conversion ou provoquer les abjurations; au contraire, envoyées par Dieu et ses messagers (saints, anges, défunts), les manifestations visionnaires pressaient les Amérindiens non-chrétiens à se convertir⁴²⁴.

3.2- « Maintenant, Dieu est dans leur songe⁴²⁵ » : manifestations visionnaires chez les Amérindiens convertis

Nous avons constaté jusqu'à présent que les songes et les visions chez les Amérindiens non-chrétiens pouvaient être dans le discours missionnaire, aussi bien d'origine divine que diabolique. Or cette lutte où s'affrontaient les forces du mal et du bien n'était pas terminée une fois les Autochtones convertis. Bien au contraire, songes et visions continuaient d'être le terrain de cette lutte manichéenne où rien n'était encore gagné.

3.2.1- Impacts des visions et des songes démoniaques dans l'évangélisation des Amérindiens convertis : incitation à l'apostasie

Nous l'avons vu précédemment, le diable tourmentait les Amérindiens non-convertis pour les inciter, par la peur et la menace, à demeurer dans le paganisme. Or, selon les récits missionnaires, Satan assaillait aussi les Amérindiens convertis par divers songes et visions dans le but de les détourner du christianisme. Il usait parfois de la peur : évoquant les néophytes de Trois-Rivières, Barthélémy Vimont affirmait

⁴²³ Paul Lejeune, « Relation de 1641 », *MNFV*, p. 83.

⁴²⁴ Ce qui contredit l'affirmation de Shenwen Li qui disait que les rêves Amérindiens non-chrétiens n'étaient pour les jésuites « que la manifestation du démon ». Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*, Paris-Sainte-Foy, L'Harmattan-Les Presses de l'Université Laval, 2001 (*Collection Interculture*), p. 110.

⁴²⁵ François Lemerrier, « Relation de 1654 », *MNFVIII*, p. 705.

que plusieurs démons les auraient tourmentés durant l'hiver 1644 par des « songes espouvantables, capables de les effrayer et les faire tomber dans leurs anciennes superstitions, s'ils n'eussent esté fermes en la foy⁴²⁶ ». Ou encore cette femme « infidèle », mais convertie à la foi catholique, qui avait « l'esprit en peine » puisque le « meschant manitou luy estoit apparu la nuict, l'avoit menacée de la mort, si elle ne luy faisoit un sacrifice et que publiquement elle n'advouast tenir de luy la vie⁴²⁷ ».

Plus que la peur et l'intimidation cependant, le diable privilégiait la dissuasion semble-t-il afin de provoquer les apostasies chez les nouveaux convertis. Il apparut ainsi à un baptisé dans son sommeil, s'efforçant de le convaincre de la futilité des différentes prières que les jésuites leur enseignaient : « Comme j'estois endormy, il m'a semblé qu'un démon s'est approché de moy; je le voyois, je l'entendois, il se mocquoit de ma façon de réciter le chapelet; il me contrefaisoit avec des gestes ridicules. Il taschoit de me dégouter de la prière, me voulant persuader qu'elle estoit rude et fascheuse⁴²⁸ ».

Satan semble connaître les faiblesses de chacun et il n'hésite pas à les abuser; le Montagnais Emery Tchamei l'apprit à ses dépens : « Le diable prit son temps; il le voulu troubler dans son sommeil. Il vid en songe une personne qui luy disoit : "Fais un festin à tout manger si tu veux guérir, mets des plumes d'aigles sur ton corps en la façon que je te diray; tu es mort, si tu n'obéis. Surtout ne pris plus. C'est la prière qui te fait malade"⁴²⁹ ».

Il y eut aussi cette femme qui, un matin, vint raconter le songe angoissant qu'elle eut aux jésuites présents :

Une femme chrestienne, ayant songé qu'elle voyoit le diable, nous vint trouver dès le matin : "J'ay pensé venir dès cette nuit, disoit-elle. Le meschant manitou m'est venu voir. Il m'a voulu donner à manger; je l'ay refusé. J'estois si épouventée, me souvenant de ce que vous nous avez enseigné que ce meschant nous vouloit perdre, que m'estant éveillée en sursault, je voulois courir en vostre maison de peur qu'il ne me trompast".⁴³⁰

⁴²⁶ Barthélémy Vimont, « Relation en Huronie, 1644 », *MNFVI*, p. 123. Pour d'autres exemples, voir *ibid.*, p. 225; Paul Lejeune, « Relation de 1637 », *MNFIII*, p. 616; François Lemerrier, « Relation de 1668 », *JR51*, p. 36.

⁴²⁷ Barthélémy Vimont, « Relation en Huronie, 1644 », *MNFVI*, p. 225.

⁴²⁸ Jérôme Lalemant, « Relation de 1647 », *MNFVII*, p. 143.

⁴²⁹ Barthélémy Vimont, « Relation de 1642 », *MNFV*, p. 450.

⁴³⁰ Paul Lejeune, « Relation de 1639 », *MNFIV*, p. 595.

3.2.2- Impacts des visions et des songes divins dans l'évangélisation des Amérindiens convertis : fortification dans la foi

Selon les missionnaires, les Amérindiens convertis ne furent pas seulement assaillis de manifestations surnaturelles diaboliques. En effet, tout comme pour les Amérindiens non-chrétiens, les convertis reçurent aussi certaines lumières chrétiennes par la voie des visions et des songes. En ce cas, les manifestations visionnaires, comme pour les missionnaires eux-mêmes⁴³¹, venaient reconforter les convertis ou encore exiger d'eux la constance dans la foi.

Jérôme Lalemant affirmait que « nous avons toute occasion de croire que les bons anges se sont souvent intéressés en la plupart de ces baptêmes [d'Amérindiens]. Au moins, il nous est apparu plus sensiblement en d'aucuns⁴³² ».

Paul Lejeune évoquait ainsi le Huron appelé Pierre Ateïachias, baptisé le 23 avril 1639, qui « portoit une telle affection à Nostre-Seigneur que la plupart de ses songes n'étoient que de luy, recherchant mesme en dormant les moyens de luy plaire⁴³³ ». Le mari de la Huronne Cécile Garenhatsi aperçut sa femme récemment décédée alors qu'il était à la chasse. La défunte exigea de son mari la constance dans la foi et la prière pour qu'il puisse accéder lui aussi au paradis⁴³⁴. De même, Claude Dablon fait mention du rêve étrange qu'eut l'Algonquin Paul Tessouehat lors d'une maladie. Dans le songe qu'il raconta, il vit une gigantesque montagne qu'il devait absolument franchir. Une voix dit à ses côtés : « Monte cette montagne, c'est le chemin que tu dois tenir ». Accablé devant l'incommensurabilité de la tâche, il vit soudainement surgir près de lui une échelle et un jésuite qui l'aidèrent à gravir la montagne : « Cette vue le consola fort et luy donna une grande espérance d'entrer au ciel par Jésus-Christ qui est cette montagne⁴³⁵ ».

Il ressort de ces quelques exemples que les visions et les songes divins chez les convertis leur apportent un reconfort spirituel, l'espérance d'un salut presque inévitable s'ils persistent dans la foi.

⁴³¹ Voir la section 2.2.5, p. 94-102.

⁴³² Jérôme Lalemant, « Relation en Huronie, 1640 », *MNFIV*, p. 691.

⁴³³ Paul Lejeune, « Relation de 1639 », *MNFIV*, p. 336.

⁴³⁴ Jérôme Lalemant, « Lettres envoyées de la Nouvelle France au R.P. Jacques Renault..., 16 octobre 1659 », *JR45*, p. 52.

⁴³⁵ Claude Dablon, « Relation de 1654 », *MNFVIII*, p. 717.

3.3- Récupération des visions et des songes autochtones par le christianisme : les signes de la conversion

Jusqu'à présent, nous avons étudié les représentations qu'eurent les missionnaires récollets et surtout jésuites des visions et des songes amérindiens. D'une part, les missionnaires assimilèrent cette attention aux songes qu'ils jugeaient excessive à de la superstition ou de la folie. D'autre part, ils se questionnèrent sur l'origine même de ces songes et de ces visions qui empêchaient ou enclenchaient le processus de conversion. Dans le discours missionnaire en Nouvelle-France, les manifestations visionnaires n'avaient que deux origines possibles finalement : Dieu ou diable.

À la suite de Serge Gruzinski dans son article sur les visions et délires amérindiens mexicains⁴³⁶, il serait important pour l'historien d'affiner maintenant l'analyse des manifestations visionnaires en se questionnant sur ce rapport qui semblait exister entre l'évangélisation et la production de visions et de songes chez les Autochtones en Nouvelle-France.

3.3.1- Changements d'attitudes, changements de contenu : les symboles

Nous devons insister d'abord sur un élément fondamental issu de cette rencontre de deux cultures : la confrontation entre deux conceptions divergentes du surnaturel et de ses entités.

Bien sûr, les sociétés européennes et amérindiennes valorisaient toutes deux un surréel « au point d'en faire la réalité ultime, primordiale et indiscutable des choses⁴³⁷ ». Tant chez les Européens que les Autochtones, l'activité visionnaire était un moyen privilégié d'accéder à ce monde surnaturel⁴³⁸. Or la différence résidait surtout dans la façon de concevoir ce surréel⁴³⁹. Dans un contexte d'évangélisation,

⁴³⁶ Serge Gruzinski, « Délires et visions chez les Indiens du Mexique », *Mélanges de l'École française de Rome*, 86, 2, 1974, p. 446-480. Voir aussi Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 444-445.

⁴³⁷ Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècle)*, [Paris], Gallimard, 1988 (*Bibliothèque des histoires*), p. 239.

⁴³⁸ Cornelius J. Jaenen, *Friend and Foe...*, p. 57.

⁴³⁹ Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire...*, p. 239.

les religieux cherchèrent par la prédication à *standardiser* les visions et les songes des Amérindiens de façon à ce qu'ils soient conformes aux concepts et réalités chrétiennes, les seuls acceptables pour un missionnaire⁴⁴⁰. Il ne s'agissait pas d'éradiquer toutes manifestations visionnaires chez les non-convertis, tout comme chez les convertis (nous l'avons vu, tous les rêves n'étaient pas d'origine démoniaque pour les missionnaires); en revanche, ils tentèrent d'en *contrôler* le contenu⁴⁴¹ et exigèrent de la part des Autochtones un changement d'attitude (se méfier de ses rêves et/ou en rapporter le contenu aux missionnaires). Cette insistance des missionnaires à « gérer » le contenu même des rêves des Amérindiens convertis aura un impact majeur sur la spiritualité de ces derniers et sur leur mode de perception de la réalité.

Nous mesurerons l'influence des jésuites sur le comportement autochtone à l'égard des songes en nous attardant sur un cas précis, celui de René Tsondihouané et de son fils en 1643-1644⁴⁴². Alors qu'ils étaient à la chasse aux castors, dans

le plus fort de son sommeil, il luy sembla que tout le ciel estoit remply de tonnerres et d'éclairs et que les foudres venoient de tous costez fondre sur luy. [...] Une personne d'un visage inconnu, mais d'une majesté pleine d'amour et de douceur, qui estoit descendue du ciel, luy dit en s'approchant de luy : 'Prens ton chapelet et prie Dieu'. Il n'eut pas plutost obéy que ces images disparaissent et que l'orage se dissipe. Le mesme [rêve] luy arrive par trois diverses fois.⁴⁴³

D'une part, l'intérêt d'un tel songe tient dans la réaction qu'eurent René Tsondihouané et son fils le lendemain, alors qu'un orage menaçait à tout instant d'éclater. Devant la tempête imminente, ils prièrent Dieu de leur venir en aide, exécutant en tout point les décrets du songe : « Ils n'avoient pas fini que les nuages se retirent, le ciel est plus essuyé que jamais et ne voyent plus devant leurs yeux aucun

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 254. Plus loin, Gruzinski affirme : « En tablant sur l'intériorisation de ces associations et de ces scénarios répétitifs, la pédagogie jésuite de l'imaginaire joue donc sur les registres les plus divers. Elle dépasse les limites de la parole et de l'image peinte pour ancrer dans l'affectif, le subjectif, une expérience indigène de cet ailleurs chrétien. En exploitant les émotions, la peur, l'angoisse; en les intégrant à une problématique du péché et de la damnation; en les dissipant par des techniques rituelles – la confession, la pénitence – conduisant à la pleine assimilation de la thématique chrétienne du salut et de la rédemption ». (p. 255).

⁴⁴¹ Par « contrôle » nous entendons affirmer si un rêve est d'origine diabolique, divine ou physiologique, puis d'en convaincre les Autochtones. À ce propos, voir André Caissy, « *Le songe est la règle de nos vies* »..., p. 77-78.

⁴⁴² René Tsondihouané était le chef d'une famille considérable d'Ossossané. Il fut baptisé en avril 1639 (Lucien Campeau, *MNFIV*, p. 788).

⁴⁴³ Le récit de cette expérience surnaturelle de René Tsondihouané se trouve dans Barthélémy Vimont, « Relation en Huronie, 1644 », *MNFVI*, p. 197-198.

reste de cette tempête⁴⁴⁴ ». Mais l'orage quelques heures après se leva de nouveau, exactement comme le rêve l'avait présagé, et les deux Amérindiens répétèrent la prière; l'orage se dissipa derechef. Évidemment, la tempête menacera une troisième fois les chasseurs qui encore une fois voulurent prier Dieu de dissiper la tempête. Or tenant à la main son chapelet, le vieillard « s'avise qu'il obéissait à son songe. 'J'ay péché, dit-il à son fils, mais ç'a esté sans y penser. Ne disons pas pour maintenant cette prière; autrement j'accomplirais mon songe. Prions Dieu seulement de cœur[...]»⁴⁴⁵ ». Vimont affirme que cette fois l'orage se dissipa complètement après s'être déchargé de part et d'autre des chasseurs puis ne revint plus.

Dans cet exemple, la nature divinatoire du rêve ne semblait pas vraiment remise en question, ni par le jésuite Vimont ni par Tsondihouané. Évidemment, le missionnaire et l'Amérindien partageaient la même croyance en l'intrusion du surnaturel dans le monde naturel (*hiérophanie*) et en ce lien de continuité qui s'établissait parfois entre le rêve et la réalité, un peu comme si le rêve devenait une partie de la réalité et la réalité la continuité naturelle du songe⁴⁴⁶. Or ce qui différait entre le visionnaire indigène et le jésuite soucieux d'éradiquer toutes formes de superstitions, ce furent les attitudes à adopter devant la manifestation surnaturelle. Dans le cas de René Tsondihouané, la récurrence d'un réflexe traditionnel autochtone à l'égard des rêves – celui de prendre toutes les précautions possibles pour conjurer la menace annoncée dans un songe – est évidente. En effet, Barthélémy Vimont indique que Tsondihouané conjura la tempête par deux fois. Cependant, l'influence de l'évangélisation des missionnaires se fera sentir lorsque le visionnaire s'avisa « qu'il obéissait à son songe », ce qu'il croyait être un manque grave à l'enseignement des jésuites. En effet, c'était « l'obéissance » aux décrets oniriques qui était taxée de

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 198.

⁴⁴⁶ Les missionnaires avaient peine parfois de séparer les songes et la réalité, un peu comme si les deux mondes se confondaient. Par exemple, le Huron Thomas Sondak8a désirait se faire baptiser mais, selon Vimont, le diable « là-dessus l'espouvante en songe ». Dans son rêve, « il aperçoit un visage inconnu, qui lui met en bouche un morceau qui doit le rendre bienheureux. Et en effet, se réveillant il trouve sur sa langue je ne sçay quoy qu'il ne peut reconnoître [...] » (*Ibid.*, p. 202). Ou encore le jésuite Chaumonot qui fit un rêve, alors qu'il était encore France, où il y vit « une personne que je pris pour ma mère ». Le matin se réveillant, il remarqua sur la table de sa chambre « un écrit où étoient ces mots : 'Votre beau vœu est enregistré dans le ciel [...] » Auguste Carayon (éd.), *Le Père Chaumonot de la Compagnie de Jésus : autobiographie et pièces inédites*, Poitiers, H. Oudin, 1869, p. 32-33.

péché par les missionnaires, alors que le « refus » d'y obéir était pour eux l'attitude d'un chrétien soucieux de son salut. Autrement dit, le refus de Tsondihouané d'obéir finalement au présage onirique était sans doute pour Vimont le signe probant d'un raffermissement de l'Amérindien dans la foi chrétienne.

Pour le missionnaire, détruire cette croyance aveugle et irraisonnée des Amérindiens en leurs songes, mais avant tout corriger leurs attitudes scrupuleuses à leur égard, revenait à tirer leurs âmes des griffes de Satan et leur permettre d'accéder à la Vérité. C'était les réformer, les rendre semblables aux Chrétiens, donc les sauver.

Cependant, nous ne notons pas que des changements dans les attitudes des Autochtones évangélisés à l'égard du rêve mais aussi dans le contenu même de leurs songes. Nous avons remarqué que des concepts, des symboles et des représentations proprement européens se greffèrent au contenu onirique traditionnel de certains Amérindiens, preuve que le métissage de l'imaginaire, qu'a bien noté Gruzinski⁴⁴⁷, était enclenché. Effectivement, nous constatons l'intrusion d'êtres surnaturels et de concepts géographiques de l'au-delà chrétiens dans le champ visionnaire indigène dès les premiers contacts missionnaires⁴⁴⁸. Ce métissage des songes et des visions se fit précisément par la médiation d'images et de symboles chrétiens véhiculés à travers la pastorale évangélisatrice.

De façon générale, les symboles et les images présentent un caractère persuasif qui tient, d'une part à leur principe d'universalité, à en croire l'historien des religions Mircea Eliade, puisqu'il existerait, selon lui, une « solidarité totale du genre

⁴⁴⁷ Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècle)*, [Paris], Gallimard, 1988 (*Bibliothèque des histoires*), p. 255-256.

⁴⁴⁸ Nous avons fait une liste (non exhaustive) des songes proprement « indigènes » et des songes « métissés », c'est-à-dire dans lesquels apparaissaient des éléments proprement européens. Des rêves proprement indigènes : Objets et actions : cabane en feu (*JR 47*, p. 179), flammes (*MNFIII*, p. 105-106), orage (*MNFVI*, p. 197), montagne (*MNFVIII*, p. 722), bâton (*MNFIV*, p. 92), Festin (*MNFII*, p. 426-427; *MNFII*, p. 204; *MNFIII*, p. 358; etc.), chanson (*MNFIII*, p. 601), tabac (*MNFII*, p. 436; *MNFIII*, p. 360), Tuer un Français (*MNFII*, p. 435-436; 456), peau de mouton (*MNFIII*, p. 203), etc. Gibiers, humains et êtres surnaturels : orignal (*Histoire du Canada...*, p. 284-285), Chien (*JR43*, p. 272), hommes (*MNFVIII*, p. 871; *JR52*, p. 154), Génie du jour (*MNFIII*, p. 603), défunts (*MNFVI*, p. 202), divinité mythique indigène (*JR53*, p. 252; *MNFIII*, p. 767; *MNFIII*, p. 350), etc. Des songes métissés : Ce seront par exemple Jésus-Christ (*MNFVI*, p. 201; *MNFVI*, p. 342; *JR62*, p. 235; etc.), la Vierge (*JR46*, p. 31), Défunt incitant au christianisme (*MNFVII*, p. 768; *JR45*, p. 54) Enfer (*MNFIV*, p. 85; p. 566), Diable (*MNFIV*, p. 595; *MNFV*, p. 749-750; *MNFVII*, p. 143; etc.), peinture qui s'anime (*MNFIV*, p. 695), anges (*MNFV*, p. 83; *MNFIV*, p. 691-692; *JR47*, p. 53-54, *MNFVIII*, p. 705, etc.).

humain⁴⁴⁹ » qui en reconnaîtrait la signification et la valeur. Autrement dit, les symboles et les images incarneraient un savoir transcendant les cultures et le temps puisqu'ils seraient « une sorte de gnose, c'est-à-dire un procédé de médiation par une concrète et expérimentale connaissance⁴⁵⁰ ». Ils seraient vecteurs de connaissances et tous pourraient les comprendre à différents niveaux et assimiler les significations qu'ils véhiculent. Dans le processus d'évangélisation, les symboles et les images, par leurs valeurs cognitives et « pédagogiques », viendraient-ils suppléer, sinon renforcer, la prédication verbale des missionnaires, surtout dans une situation où la langue demeura longtemps une frontière infranchissable? Il semblerait que ce fut le cas. Certaines manifestations visionnaires rapportées par les jésuites nous permettront de mesurer efficacement la pénétration des symboles chrétiens dans l'univers surnaturel amérindien, ce que nous ferons par l'analyse de quelques expériences de voyages dans l'au-delà (*anabases* et *catabases*⁴⁵¹) dont auraient bénéficié quelques Autochtones⁴⁵².

L'au-delà chez les Amérindiens au XVII^e siècle différait de façon notable de l'au-delà chrétien; en effet, la société des morts chez les Algonquiens et les Iroquoiens se superposait essentiellement à celle des vivants. Leur au-delà reposait principalement sur une structure « d'horizontalité » (ce qui n'est pas sans rappeler les conceptions de l'au-delà dans les croyances occidentales traditionnelles au Moyen Âge et à l'époque moderne). Ceux qui subissaient une « mauvaise mort » (mort

⁴⁴⁹ Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, [Paris], Gallimard, 1952 (TEL, 44), p. 20 (avant propos). Voir aussi Jean Chevalier, « Introduction », dans Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, [ca1969] (Bouquins), p. XXI-XXII.

⁴⁵⁰ Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, 4^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1984 [1964] (Quadrige), p. 36.

⁴⁵¹ L'*anabase* est le terme technique pour désigner le voyage de l'âme au paradis. La *catabase*, pour sa part, est le voyage de l'âme aux/en enfer(s). Pour une excellente étude sur les voyages de l'âme dans l'au-delà, dans un contexte chrétien, voir Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, Palais Farnèse, École française de Rome, 1994 (*Collection de l'école française de Rome*, 189), 711 p.

⁴⁵² La question de la médiation de symboles chrétiens dans la réalité autochtone fut récemment l'objet d'une analyse à travers les représentations du baptême chez les Montagnais. Kenneth M. Morrison, « Baptism and Alliance : The Symbolic Mediations of Religious Syncretism », *Ethnohistory*, 37, 4 (automne 1990), p. 416-437; et aussi Françoise Weil, « Conversions et baptêmes en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècle). Principes, méthodes et résultats », dans Claude Blanckaert (dir.), *Naissance de l'ethnologie? : anthropologie et missions en Amérique (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, 1985 (*Sciences humaines et religions*), p. 48-50.

violente, prématurée, subite...) étaient condamnés, si les rites funéraires appropriés n'étaient pas effectués, à l'errance parmi les vivants. La « bonne mort⁴⁵³ » quant à elle permettait l'accès de l'âme au village des morts (*eskanane* chez les Iroquoiens), situé du côté de l'Occident⁴⁵⁴. Mais cette représentation de l'au-delà ne cadrerait pas vraiment avec celle des évangélisateurs qui préconisaient pour leur part une « verticalité » de l'au-delà, selon l'axe enfer-purgatoire-paradis. C'est en faisant ressortir les changements dans les systèmes de représentations de l'au-delà chez quelques Autochtones – à l'aide des récits visionnaires – que nous pourrions mesurer efficacement l'assimilation ou la résistance de ces derniers à l'enseignement chrétien.

L'expérience visionnaire qu'a vécue un certain Ignace pendant sa maladie met en relief cette médiation de symboles chrétiens dans la réalité surnaturelle autochtone (voir le récit entier en *Annexe V*). Pendant une nuit de l'année 1644 ou 1645, Ignace se réveilla brutalement et se mit à genou. En levant les mains et les yeux vers le ciel, il s'écria : « Je viens du ciel. Je suis guarý; Jésus m'a donné la vie. Je l'ay veu de mes yeux⁴⁵⁵ ». Le lendemain, tous voulurent entendre le récit de ce songe. Il prétendit que Jésus-Christ lui a montré le paradis (« c'est une lumière en comparaison de qui le soleil n'est que ténèbres »), l'enfer (où il vit « brusler les sauvages qui ne croyent point en Dieu et ceux qui, croyans en luy, ne luy ont point obéý en cette vie »), mais aussi un livre des principaux péchés des Amérindiens (ivrognerie, luxure, communication avec le diable, etc.).

Il semble que l'enseignement des missionnaires jésuites sur la géographie de l'au-delà fut très bien assimilé par Ignace. Mais il est plus étonnant encore de constater l'absorption de divers symboles proprement chrétiens, d'une part les

⁴⁵³ Dans le cas des Iroquoiens, mais valable certainement pour les Algonquiens, la bonne mort était possible « [...] lorsque la personne trépassait selon les normes de la conviction iroquoise, c'est-à-dire auprès des siens, après avoir tenu son festin d'adieu (*athaitaion*), ou à tout le moins avec célébration de rites funéraires ». Roland Viau, *Femmes de personne. Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 2000, p. 230.

⁴⁵⁴ Sur toutes ces conceptions de l'après-vie, voir par exemple Roland Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, 2^e édition, Montréal, Boréal, 2000 [1997] (*Boréal Compact*, 109), p. 76-81; *Femmes de personne...*, p. 226-235; Alain Beaulieu, *Les fils de Caïn...*, p. 32. Pour une excellente comparaison entre l'au-delà chrétien et amérindien, voir l'article d'Alexander von Gernet, « Reactions to the Familiar and the Novel in Seventeenth Century French-Amerindian Contact », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe (XVI^e-XX^e siècles)*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 169-188.

⁴⁵⁵ Barthélémy Vimont, « Relation de 1645 », *MNFVI*, p. 342.

notions antithétiques de *droite* et de *gauche*⁴⁵⁶, de clarté (liée au paradis) et d'obscurité (liée à l'enfer), mais d'autre part les associations chrétiennes beaucoup plus complexes telles le parallèle qu'Ignace établit entre les souffrances qu'il endurait personnellement et les stigmates que Jésus-Christ lui aurait montrés, symbolisation ultime de Sa souffrance pour l'humanité : « Ignace, dit le Christ, [...] ce que vous avez enduré pendant votre maladie n'est rien. C'est moy qui ay souffert pendant à la croix pour vous, moy qui suis vostre créateur et vostre foy. Quand je vous envoie quelque affliction, la faim, la soif, la maladie, la pauvreté, souffrez cela patiemment pour moy et à mon exemple⁴⁵⁷ ».

Mais un tel exemple d'assimilation symbolique demeura tout de même assez rare chez les Autochtones convertis. Nous remarquons en revanche une résistance significative des *traditionalistes* au surnaturel étranger. Paul Ragueneau parlait d'« infidèles » qui voulaient saper « les fondemens de nostre foy » en les ébranlant « par des fausetes qu'ils controuvent et dont ils remplissent tout le païs⁴⁵⁸ ». Mais que sont précisément ces « infidèles » dont nous parle le jésuite? Ce furent des conteurs qui affirmaient entre autres que des voyageurs revinrent des contrées lointaines de l'au-delà pour faire part aux leurs des vérités de leurs croyances traditionnelles tout en l'opposant à l'enseignement des missionnaires :

Tantost, ils font courrir le bruit que quelques Algonquins sont retournez fraichement d'un voyage fort éloigné dans lequel, s'estans égarés en des païs jusques alors inconnus, ils ont trouvé des villes fort peuplées, habitées seulement des âmes qui autrefois avoient vescu d'une vie semblable à la nostre; que là, ils ont entendu des merveilles; qu'on leur a assuré que ce sont fables ce qu'on [les jésuites] dit du paradis et de l'enfer; qu'il est vray que les âmes sont immortelles, mais qu'au sortir du premier corps qu'ils ont eu, elles se voyent en liberté, recouvrent un corps tout nouveau, plus vigoureux que le premier, un païs plus heureux, et qu'ainsi nos âmes à la mort quittent leurs corps à la façon de ceux qui

⁴⁵⁶ Dans sa vision, Ignace lie respectivement le paradis au côté droit du Christ et l'enfer du côté gauche, éléments qu'il a inconsciemment soutirés de la culture chrétienne. Dans la culture occidentale, la droite symbolise la droiture, l'intégrité morale alors que la gauche représente le côté néfaste, sinistre et sombre des choses. Principe d'inversion, la gauche représente aussi le côté féminin, le satanique, la nuit. Sur la question de la droite et de la gauche, voir Jean Chevalier, « Droite », dans Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles...*, p. 369-372; Éloïse Mozzani, « Gauche », *Le livre des superstitions. Mythes, croyances et légendes*, Paris, Robert Laffont, 1995 (*Bouquins*), p. 800-802.

⁴⁵⁷ Barthélémy Vimont, « Relation de 1645 », *MNFVI*, p. 343

⁴⁵⁸ Paul Ragueneau, « Relation en Huronie, 1646 », *MNFVI*, p. 654.

abandonnent une cabane et une terre usée, pour en chercher une plus neuve et de meilleur rapport.⁴⁵⁹

La résistance au surnaturel du missionnaire est manifeste (les *traditionalistes* « leur a assuré que ce sont fables ce qu'on dit du paradis et de l'enfer »). Ces récits visionnaires que plusieurs narraient aux membres de leur communauté furent autant des mécanismes de défense, de volonté consciente ou inconsciente de résistance, devant l'intrusion de croyances étrangères à leur conception de la réalité.

Sans doute existait-il dans la réalité, entre la pleine acceptation ou le rejet entier du surnaturel de l'Européen, toute une gamme d'attitudes adoptées par les Amérindiens. Probablement chacun d'eux réfléchissait au message évangélique, acceptant ou rejetant ce qui lui convenait ou non (ce qu'on nomme le syncrétisme, bien connu des missionnaires et qu'ils craignaient énormément). Vers 1646, une Huronne chrétienne⁴⁶⁰ récemment décédée prétendit « que son âme [...] estant sortie du corps, avoit esté menée au ciel, que les François l'y avoient accueillie [...] ». Cependant, les défunts l'accueillirent « à la façon qu'on reçoit un captif iroquois à l'entrée de leur bourgs, avec des tisons et des torches ardentes, avec des cruautés et des supplices inconcevables, que le ciel n'est rien que feu et que là le contentement des François est de brûler tantost les uns tantost les autres [...] »⁴⁶¹. Elle ajoute qu'un Français ayant eut compassion pour elle la détacha et lui montra « à l'écart une vallée profonde qui descendoit en terre et qui conduisoit en ce lieu de délices où vont les âmes des Hurons infidèles⁴⁶² ».

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 654-655. Déjà en 1638-1639, l'Amérindien Taorhenché refusa le baptême suite à une expérience visionnaire : « Ce misérable, un peu devant que de mourir, tomba en pasmoison, de laquelle revenant, il dit, à ce qu'on nous a rapporté, qu'il venoit de l'autre monde, où il n'avoit rien vu de ce que disent les François, mais bien qu'il y avoit rencontré plusieurs de sa famille et parenté, qui luy avoient fait très bon accueil, l'assurant qu'il y avoit longtemps qu'on l'attendoit en bonne dévotion et qu'on se disposoit pour faire en sa considération force danses et festins excellens » (Jérôme Lalemant, « Relation en Huronie, 1639 », *MNFIV*, p. 420-421).

⁴⁶⁰ À en croire Lucien Campeau, cette huronne serait peut-être Christine Tsorihia, originaire de Téanaustaié (*MNFVI*, p. 784).

⁴⁶¹ Paul Ragueneau, « Relation en Huronie, 1646 », *MNFVI*, p. 655-656.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 656. Ce type d'expérience visionnaire se serait reproduit environ dix ans plus tard en Iroquoisie, vers 1656-1657 : « On nous y accuse de les exhorter souvent au Paradis pour les y brûler à nostre aise : & il s'en trouve quelques-uns qui disent estre ressuscitez, & avoir esté tesmoins de tout

Comment l'historien peut-il interpréter une telle vision? Ne serait-elle comme le prétendent les anthropologues qu'une mise en scène, une mascarade subtilement orchestrée par les *traditionalistes* pour contrecarrer ou ridiculiser aux yeux de tous l'évangélisation de la Compagnie de Jésus? C'est possible. Mais si au contraire le récit visionnaire de la ressuscitée est authentique, c'est-à-dire qu'elle a bel et bien expérimenté l'*anabase*, ne pouvons-nous pas l'interpréter alors comme une résistance passive et inconsciente à la culture et aux croyances étrangères? Dans ce cas, quelques remarques s'imposent. Même s'il y a un rejet marqué de l'univers surnaturel de l'*Autre*, l'assimilation d'une sémantique chrétienne sur ce rapport de verticalité semble indubitable puisque la ressuscitée met en opposition un lieu aérien (le ciel) et un lieu chthonien (« une vallée profonde qui descendait en terre ») suivant exactement la structure géographique de l'au-delà chrétien. Même la dichotomie entre les peines infernales et les douceurs paradisiaques ressort de ce récit. Seules les fonctions du ciel et l'enfer sont permutées. Christine Tsorihia rapporte de cette expérience une vision qui inverse les lieux de l'au-delà, qui pervertit pour un missionnaire la réalité.

Son récit de voyage dans l'au-delà chrétien demeure pour nous, ou même pour un jésuite au XVII^e siècle, la preuve d'une conversion en devenir⁴⁶³. Une conversion mal faite dirions-nous, ou qui tend à dénaturer l'enseignement des missionnaires, et qui impose à la visionnaire une représentation faussée de l'au-delà *véritable*. Toujours est-il que le processus de conversion était enclenché puisqu'il était possible de *reconnaître* avec certitude dans le récit visionnaire les signes évidents de l'au-delà

cela. Mais une seule femme en a peu trouver, quoy qu'en petit nombre, d'assez foibles, pour estre intimidéz par ces sortes de resveries. Nous taschions de disposer au Baptesme & à la mort cette pauvre Infidelle qui avoit la machoire démise, lors qu'elle tomba en symcope, & bien-tost après revenant à soy, conta des nouvelles de l'autre monde. Elle avoit, disoit-elle, esté menée au pays des âmes des François, mais estant preste d'entrer, elle vit une fumée bluastré qui s'élevoit du milieu du Paradis, et qui luy donna de la defiance de ce qui s'y passoit : regardant ensuite par deux diverses fois plus attentivement, elle avoit veu plusieurs de ses compatriotes que les François brusloient avec de grandes huées : ce que l'avoit obligée de s'eschaper des mains de ceux qui la conduisoient au ciel, & donner advis au public du danger qu'il y avoit de croire les François » (Paul Lejeune, « Relation de 1657 », *JR43*, p. 288-290).

⁴⁶³ Ici, nous ne partageons donc pas l'interprétation de l'anthropologue Bruce Trigger qui prétend que le voyage extatique de la Huronne est uniquement une preuve de résistance à l'enseignement des jésuites. Voir Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs...*, p. 358.

chrétien et il s'agissait pour les missionnaires de les canaliser pour les rendre conformes à leur *réalité*⁴⁶⁴.

3.3.2- Manifestations visionnaires et l'iconographie religieuse

Ceci dit, l'analyse de ces visions de l'au-delà nous amène à nous interroger sur le mode de transmission des représentations du surnaturel chrétien par les missionnaires, c'est-à-dire de quelle façon les symboles et les allégories propres au message chrétien pouvaient être absorbés par les Autochtones au point de susciter, ou du moins d'alimenter, leurs manifestations visionnaires. Dans la deuxième partie de ce mémoire, nous avons évoqué le lien qui existait entre les manifestations visionnaires des missionnaires et l'iconographie religieuse. Aussi nous posons de nouveau la question, mais cette fois-ci dans le cadre de l'évangélisation des Autochtones : se pourrait-il que l'iconographie religieuse utilisée amplement par les évangélisateurs en mission soit à l'origine d'un transfert de symboles et d'allégories dans le champ des représentations amérindiennes, ce qui aurait suscité chez eux des visions ou des songes?

Il y a quelques décennies, François-Marc Gagnon a voulu étudier le rôle que joua l'utilisation d'images religieuses dans le processus de christianisation des Autochtones⁴⁶⁵. Il a remarqué que l'iconographie religieuse répondait précisément à deux buts dans l'activité missionnaire, une fin culturelle et une autre pour l'instruction (seule la dernière sera traitée ici)⁴⁶⁶. Effectivement, l'utilisation des images répondait au besoin de suppléer aux déficiences linguistiques des missionnaires⁴⁶⁷, mais elle

⁴⁶⁴ Mais il n'y eut pas que dans les récits de voyage dans l'au-delà où nous remarquons une médiation symbolique. En effet, nous la retrouvons dans plusieurs récits visionnaires rapportés par les missionnaires. Le cas de René Tsondihouané dont nous avons discuté précédemment démontre le même processus de médiation symbolique à travers le récit onirique. Effectivement, nous y retrouvons un être « d'une majesté pleine d'amour et de douceur » qui descendit « du ciel », qui l'exhorte à prendre « un chapelet » et de prier « Dieu » afin de conjurer une tempête. Encore une fois, tous ces éléments sont proprement chrétiens.

⁴⁶⁵ François-Marc Gagnon, *La conversion par l'image. Un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Montréal, Bellarmin, 1975, p. 14.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁶⁷ Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français...*, p. 127. En effet, bien que Jean de Brébeuf assimila un vocabulaire relativement important de la langue huronne dès le printemps 1634 (Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic...*, p. 504), comment un missionnaire arriverait-il à expliquer des concepts religieux complexes et abstraits si ce n'est qu'à l'aide d'images? Sur la

servait aussi à renforcer l'impact de la prédication. N'était-ce pas Claude Dablon qui affirmait que faire paraître quelques images pendant l'enseignement religieux aidait « à l'imagination » en faisant « entrer au cœur la dévotion par les yeux⁴⁶⁸ »?

Aussi, nous avançons l'hypothèse que les visions et les songes à contenu chrétien⁴⁶⁹ chez les Amérindiens sont intrinsèquement liés à l'iconographie religieuse qu'utilisèrent les missionnaires dans leurs campagnes de conversion. Une telle relation de cause à effet entre visions/songes et représentations visuelles apparaît à quelques reprises à travers les sources que nous avons étudiées, comme par exemple en l'année 1639 où l'on fêta à Québec la naissance du Dauphin, le futur roi Louis XIV. Le gouverneur fit représenter une « tragi-comédie en l'honneur de ce prince nouveau-né » dans laquelle les missionnaires insérèrent, « afin que nos sauvages en peussent retirer quelque utilité », une scène où l'âme d'un pécheur était poursuivie par deux démons. Éloquentes furent les réactions du public autochtone rapportées par le Père Lejeune suite à ce spectacle de damnation :

Les résistances, les cris et les hurlemens de cette âme et de ces démons, qui parlaient en langue algonquine, donnèrent sy avant dans le cœur de quelques-uns qu'un sauvage nous dit, à deux jours de là, qu'il avoit esté fort espouventé la nuit par un songe très affreux: « Je voyois, disoit-il un gouffre horrible, d'où sortaient des flames et des démons. Il me sembloit qu'ils me voulaient perdre, ce qui me donna bien de la terreur.⁴⁷⁰

Le lien entre la représentation imagée, théâtrale dans le cas précédent, et les songes/visions est évident. Il l'est aussi lorsque nous comparons le type d'images employé par les jésuites pendant l'évangélisation et le contenu des visions qu'eurent les Amérindiens *a posteriori*. Dans une lettre datée du mois de juin 1645, Charles Garnier demandait à ses frères de lui envoyer entre autres des représentations d'âmes damnées dont il en fit une description minutieuse :

question des difficultés posées par l'apprentissage des langues autochtones par les missionnaires, voir l'excellente étude de Margaret J. Leahey, « 'Comment peut un muet prescher l'evangile?'. Jesuit Missionaries and the Native Languages of New France », *French Historical Studies*, 19, 1 (Spring 1995), p. 105-131.

⁴⁶⁸ Claude Dablon, « Relation de 1656 », *MNFVIII*, p. 864.

⁴⁶⁹ C'est-à-dire comportant des éléments propres au christianisme comme les notions d'enfer et de paradis, des concepts comme les péchés ou encore des personnages tels des anges, démons, etc. Voir *infra*, p. 143, note 448.

⁴⁷⁰ Paul Lejeune, « Relation de 1639 », *MNFIV*, p. 566.

Je désirée qu'elle [l'âme] parust grillée et noire dans les flames qui luy montassent au-dessus de la teste par derrière et que tout le vuide de l'image fust remply de flames, et mesme quelques flames par-devant par cy par là, qui ne la couvrissent trop, les yeux étincelants, qu'elle eust la bouche ouverte comme une personne qui crie bien fort, qu'au fond de sa bouche parust quelques flames; item qu'il en sorte du nez et des oreilles et des yeux, tout le visage refrogné, les cheveux hérissés, les deux mains liez de fer bruslant et les pieds aussy, et une autre chaine de fer bruslant au milieu du corps, un dragon effroiable entortillé à l'entour de son corps qui la morde vers l'oreille, mais que ce dragon ait une écaille horrible et non d'un beau bleu comme j'en ay veu, deux démons puissants et effroyables à ses deux costez qui la déchirent par le corps avec deux harpons de fer, et un autre en haut qui la veut enlever par les cheveux.⁴⁷¹

Le résultat qu'eurent de telles images sera visible quelques années plus tard en l'expérience d'un Huron, fait prisonnier des Iroquois suite à la bataille du Long-Sault en 1660. Durant la nuit, nous dit-il, il vit « pendant le plus profond sommeil de mes gardes », « un phantosme horrible, sous la forme d'un serpent hideux, & sous d'autres figures, qui venoit à l'e[n]tour de moi, faisant semblant de se jeter sur mes pieds, & sur mes bras, & me venoit mesme siffler aux oreilles, me faisant hérissier les cheveux da[n]s la teste, comme si ç'eust esté un démon aposté qui eus esté mis en sentinelle pour me veiller⁴⁷² ». Serait-il abusif d'établir un rapprochement entre le « dragon effroiable » dont parlait Garnier et le « serpent hideux » de la *Relation* de Jérôme Lalemant?

⁴⁷¹ Charles Garnier, « Le P. Charles Garnier à ses deux frères religieux, juin 1645 », *MNFVI*, p. 266-267. Charles Garnier demandait à ses frères plusieurs images pieuses représentant « quelque beau Jésus, qui n'ait point de barbe, si faire se peut, ou qui en eust fort peu », ou encore un « Jésus en croix, dont l'image soit bien faite et bien visible », « quelque âme bienheureuse qui soit belle et qui ait le visage fort content », « une âme bienheureuse descendante du ciel blanche comme neige et qu'il sortist de tout son corps une lumière », représentations qui se manifesteront aussi dans les visions et les songes autochtones (*Ibid.*, p. 265).

⁴⁷² Jérôme Lalemant, « Relation de 1660 », *JR46*, p. 36.

Planche 5- L'Âme damnée



Pierre Landry, « L'Âme damnée », *Libidinum Remedium*, gravure au burin, Bibliothèque Nationale, Paris, Est, Da 40, dans François-Marc Gagnon, *La conversion par l'image. Un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Montréal, Bellarmin, 1975.

Autre relation intéressante que nous pouvons établir entre l'image et la production visionnaire tient cette fois-ci de l'absence de visions ou de songes du purgatoire chez les Autochtones. Bien que cette notion d'un troisième lieu dans l'au-delà était au XVII^e siècle bien conceptualisée dans le dogme catholique, il semblerait qu'en mission les évangélisateurs n'ont pas insisté sur la question du purgatoire, ce qui selon nous en expliquerait l'absence dans les visions et les songes autochtones. D'ailleurs quelques indices tendent à prouver que les missionnaires insistaient exclusivement sur les notions d'enfer et de paradis.

Charles Meiachkouat se vantait à l'ursuline Marie de l'Incarnation de son assiduité à répéter en tout point l'enseignement des jésuites à ses compatriotes récalcitrants dans la foi. Ce qu'il affirmait ne laisse aucun doute sur la destinée de l'âme après la mort pour ce néophyte : « Voilà deux chemins : l'un conduit dans le feu avec les diables; l'autre conduit au Ciel où celui qui a tout fait : si vous croiez en luy, vous irez à luy après la mort; si vous n'y croiez pas, vous irez dans le feu d'où vous ne sortirez jamais⁴⁷³ ». Meiachkouat ne mentionne nullement le purgatoire.

Quelques années plus tard, dans une lettre à son fils, l'ursuline décrivit les tableaux que peignait le jésuite Jean Pierron pour illustrer certaines doctrines chrétiennes aux Autochtones; étonnement, aucune représentation du purgatoire n'y apparaissait⁴⁷⁴.

Enfin, dans sa première relation sur la Nouvelle-France en 1660, M^{gr} de Laval rapportait que les Amérindiens étaient au fait des principales vérités chrétiennes. Ce qu'il décrit ne laisse aucun doute sur l'absence du purgatoire dans l'enseignement missionnaire; seuls apparaissent les concepts de « *Deo, paradiso, inferno, resurrectione, de Christo Filio Dei facto homine et miraculis divinitatem suam probante, aliisque omnibus*⁴⁷⁵ ».

Ces quelques indices nous font croire que le purgatoire n'était jamais l'objet de songes ou de visions chez les Autochtones parce qu'il ne faisait pas partie de l'enseignement missionnaire et que les images utilisées en mission ne le représentaient pas⁴⁷⁶. Cette absence s'expliquerait-elle en raison de la trop grande

⁴⁷³ Marie de l'Incarnation, Lettre LXVII, *De Québec, à la Mère Marie-Gillette Roland, Religieuse de la Visitation de Tours*, 24 août 1643, p. 182.

⁴⁷⁴ « Il en [des peintures] a fait un où l'Enfer est représenté tout rempli de Démons si horribles, tant par leurs figures que par les châtimens qu'ils font souffrir aux Sauvages damnez, qu'on ne les peut voir sans frémir. Il y a dépeint une vieille Hiroquoise qui se bouche les oreilles pour ne point écouter un Jésuite qui la veut instruire. Elle est environnée de Diables qui lui jettent du feu dans les oreilles et qui la tourmentent dans les autres parties de son corps. Il représente les autres vices par d'autres figures convenables avec les Diables qui président à ces vices-là, et qui tourmentent ceux qui s'y laissent durant leur vie. Il a aussi fait le tableau du Paradis où les Anges sont représentés qui emportent dans le Ciel les âmes de ceux qui meurent après avoir reçu le saint baptême. » Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre CCXLVII, *De Québec, à son Fils*, 1^{er} septembre 1669, p. 839-840.

⁴⁷⁵ François-Montmorency de Laval, « Première Relation de M^{gr} de Laval sur la mission canadienne, Québec, octobre 1660 », *MNFX*, p. 431 (nous soulignons).

⁴⁷⁶ Même dans sa lettre où il demandait à ses frères de lui envoyer de nombreuses images, le jésuite Garnier ne mentionne aucunement le purgatoire. Les seules exigences du missionnaire sont d'obtenir

difficulté à expliquer l'essence même de ce qu'est le purgatoire et les implications d'un tel concept dans la théologie chrétienne en langue amérindienne⁴⁷⁷? Ou n'était-ce pas plutôt en raison de la nature même de la prédication missionnaire (reposant sur la peur de la damnation ou la récompense de l'éternité) qui, en insérant un concept géographique de l'après-vie qui atténuerait la crainte que pouvait inspirer la damnation éternelle, aurait du coup fait obstacle aux conversions? Quoiqu'il en soit, la question reste ouverte.

Mais pour quelles raisons ces images frappèrent-elles l'imaginaire autochtone au point de susciter ou d'alimenter chez eux les visions ou les songes? Deux raisons expliqueraient ce phénomène, dont la première serait relative au caractère magique et sacré que les Amérindiens imputaient aux images⁴⁷⁸. Mais l'iconographie religieuse excitait aussi l'imaginaire autochtone en raison même de sa nature : parce qu'elle est immobile, l'image, pour reprendre les mots d'Alphonse Dupront, « retient, provoque réflexion, déchiffrement et écoute⁴⁷⁹ », elle exige de la part du contemplateur l'introspection nécessaire à l'intériorisation du message évangélique que propose la représentation; cet « instrument sensible du connaître et du croire » devient « principe de mutation, de métamorphoses, voire de conversion⁴⁸⁰ ». Les éléments du surnaturel chrétien originellement étrangers et opaques aux systèmes de représentation indigènes, deviennent assimilables à travers le langage iconographique, par

des illustrations de damnés et de bienheureux. Voir « Le P. Charles Garnier à ses frères religieux, Hurons, juin 1645 », *MNFVI*, p. 264-267.

⁴⁷⁷ Pourtant, nous savons que les jésuites ont été impressionnés de l'attention qu'apportaient les Amérindiens à leurs défunts. À ce niveau, il aurait sans doute été facile pour eux de leur inculquer les notions de prières pour les âmes du purgatoire. Néanmoins, en raison des difficultés éprouvées par les missionnaires à bien maîtriser les langues autochtones, les jésuites auraient-ils été aptes à enseigner *précisément* les concepts catholiques d'un troisième lieu dans l'au-delà aux Amérindiens, sans qu'il y ait de risque de syncrétisme? Dit autrement, les jésuites n'auraient-ils pas préféré s'abstenir d'enseigner des doctrines sur l'après-vie qui risquaient d'être plus ou moins bien comprises, mal interprétées?

⁴⁷⁸ Il est intéressant de voir comment de telles représentations pouvaient frapper l'imagination amérindienne comme cet Autochtone baptisé qui, priant dans une chapelle, vit un tableau s'animer devant ses yeux : « Il vit un tableau de Nostre-Seigneur se remuer de soy-mesme, le regarder d'un œil de courroux et remuer les lèvres d'une façon qui luy donna horreur ». Jérôme Lalemant, « Relation en Huronie, 1640 », *MNFIV*, p. 695. Voir aussi Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 344.

⁴⁷⁹ Alphonse Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, [Paris], Gallimard, 1987 (*Bibliothèque des histoires*), p. 103.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 106.

l'imprégnation de symboles et d'allégories visuels dans la mémoire ou le subconscient de l'observateur autochtone. Et la conséquence la plus spectaculaire de cette capture d'un surnaturel étranger est la *production visionnaire*, « c'est-à-dire la capacité subjective d'évocation du surréel⁴⁸¹ », en d'autres mots, la faculté de rendre présent et sensible la chose représentée : un ange, un saint, un démon, le paradis, etc. Instrument pédagogique efficace, l'iconographie chrétienne exposée aux Amérindiens substituait un espace mental à un autre⁴⁸². En conséquence, à mesure que l'enseignement des missionnaires s'approfondissait, les visions et les songes autochtones s'enrichirent d'éléments étrangers à leur culture. C'était là une preuve de l'imprégnation d'éléments chrétiens dans la spiritualité autochtone. Désormais Jésus-Christ, saint Joseph, Marie et Satan peuplèrent leur propre univers visionnaire aux côtés d'Aataensic, Iouskeha et Teharonhiawagon.

3.3.3- Manifestations visionnaires et *discretio spirituum*... un moyen de conversion parallèle à l'enseignement missionnaire?

Pour terminer, la manifestation d'une présence angélique ou les assauts d'une créature diabolique, la vision des beautés supra-célestes ou des pécheurs en enfers, ce sont tous là pour un Amérindien, en raison de leur aspect sacré et suréminent, l'assurance que l'enseignement des missionnaires était la vérité. Bien canalisés par les évangélisateurs, les visions et les songes devinrent d'efficaces relais à leur prédication.

François Kouikouribabougouch devint le porte-parole des forces divines de l'au-delà après avoir bénéficié d'une vision du paradis. Lors d'une maladie qui le mena aux frontières de la mort, il vit un Français récemment défunt « dans une beauté et dans un lieu le plus ravissant du monde. Je voulus m'avancer pour aller en ce lieu de délices, mais il me demanda si j'étois baptisé. Ayant répondu que non, il me dit : 'Retire-toy; tu ne sçaurois voir le grand capitaine du ciel ny venir avec moy, *si tu n'es*

⁴⁸¹ Serge Gruzinski, *La guerre des images, de Christophe Colomb à « Blade Runner » (1492-2019)*, Paris, Fayard, 1990, p. 167.

⁴⁸² François-Marc Gagnon, *La conversion par l'image...*, p. 14.

*lavé dans les eaux du baptême*⁴⁸³ ». Les conditions imposées par le défunt sont clairement exprimées : quiconque voudrait accéder à la vision béatifique et éviter les souffrances infernales ne le pourra que par le baptême. Mais plus qu'un enseignement destiné au visionnaire seul, le message divin s'adressait à tous les membres de la nation : « [...] *ce sauvage a soustenu publiquement devant ceux de sa nation* que les âmes pouvaient aller au ciel et qu'il y seroit dèsjà, s'il eust esté baptisé⁴⁸⁴ ». Nous retrouvons la même expérience chez Ignace, ce visionnaire dont nous avons discuté précédemment, puisque lui aussi devint le médiateur des volontés célestes. Son rôle est clairement défini par le P. Vimont, soit d'inciter les pécheurs du village à changer leurs comportements spirituels insatisfaisants : il « prie quelqu'un de sa cabane d'appeler tous les sauvages *pour leur dire un mot de la part de Dieu* ». Et plus loin, il ajoute : « Il m'a fait voir des choses estranges avec *commandement de vous en faire le rapport*⁴⁸⁵ ».

Dans ces deux cas relevés, les visionnaires devenaient des agents efficaces d'enseignement de vérités chrétiennes dont le but implicite était d'amener les récalcitrants à la conversion. À ce titre, ils s'imposaient comme des intermédiaires entre Dieu et les hommes. Le message délivré par Ignace marque la désapprobation divine devant la récurrence des principaux péchés des Autochtones, soit l'ivrognerie, la luxure et la superstition (communication avec le diable) : « Il m'a montré un grand livre où son escrits d'un costé les vices qu'il a en horreur, comme l'yvrognerie, le péché de la chair, la communication avec le diable et plusieurs autres [...] ». Ce n'était donc pas un missionnaire, un étranger, qui imposait sa foi en expliquant des points de doctrines étrangers aux réalités religieuses autochtones, mais un véritable natif faisant le récit – et du coup l'enseignement – d'une expérience personnelle qu'il eut du surnaturel chrétien. Par exemple, Ignace s'exprimait ainsi :

Chacun, disait le ressuscité, est escrit dans ce livre, qui plus, qui moins. Vous un tel - le nommant par son nom - vous y estiez beaucoup escrit. Votre massinahigan, c'est-à-dire votre écriture, est grand. Il y a quelque chose qui ne va pas bien dans votre affaire. Vous n'allez pas droit. Vous n'avez pas soin de corriger la jeunesse, quand elle fait mal. Un tel qui est baptisé ne croit que du bout des lèvres. La foy qu'il a s'arreste à la gorge et ne passe pas

⁴⁸³ Paul Lejeune, « Relation de 1639 », *MNFIV*, p. 607-608 (nous soulignons).

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 608 (nous soulignons).

⁴⁸⁵ Barthélémy Vimont, « Relation de 1645 », *MNFVI*, p. 342 (nous soulignons).

jusques au coeur. Il n'y a point d'apparence qu'il la garde longtemps. Un tel n'est pas beaucoup escrit dans ce livre. Il est homme de bien et sa femme aussi -, tous deux vont droit au ciel. Un tel qui a quitté sa femme prend le chemin de l'enfer et est en danger d'y aller s'il ne s'amende, car son papier est bien long et il y a bien de l'écriture pour luy.⁴⁸⁶

En intégrant des concepts et des symboles religieux habituellement étrangers à leur spiritualité traditionnelle, ces visionnaires se voyaient octroyer, semble-t-il, le rôle de « traducteurs » des vérités de l'au-delà chrétien. Du coup, lorsqu'ils se chargeaient de les transmettre aux membres de leur communauté, peut-être les leur rendaient-ils plus assimilables et plus séduisantes.

Une question s'impose dès lors : ces visionnaires se révélèrent-ils des agents de conversion efficaces? Dans le cas d'Ignace, Vimont prétendait que la narration de son expérience « a produit de bons fruits dans les esprits de tous ceux qui en ont ouy le rapport⁴⁸⁷ ». Et Marie de l'Incarnation – qui en avait pris connaissance par Vimont lui-même – de renchérir dans une lettre à son fils que cette vision a « causé de grandes conversions, jusques à faire des pénitences publiques⁴⁸⁸ ».

Cependant, lorsqu'il était mal canalisé par les missionnaires, ce caractère pédagogique des songes et des visions chez les Autochtones devenait dangereusement subversif pour l'œuvre évangélisatrice en empêchant la conversion ou en provoquant des apostasies. Ce fut le cas de Christine Tsorihia qui décrivait avec maints détails toutes les horreurs qui attendaient les futurs baptisés après leur mort. À en croire Paul Ragueneau, le récit de son expérience surnaturelle aurait eu un effet dévastateur sur l'évangélisation : « On la croyoit dans le païs sans contredit. [...] En un mot c'estoit un article de foy pour tous les infidèles et mesmes quelques-uns des chrestiens le croyoient quasi à demy⁴⁸⁹ ». C'est pourquoi il devenait nécessaire aux jésuites de bien contrôler par la confession ou par la prédication, dans un esprit tridentin, toutes ces manifestations visionnaires de manière à en brider les débordements superstitieux, anti-chrétiens, et les canaliser à leur avantage. Nous l'avons vu dans les deux

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 342-343.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 344.

⁴⁸⁸ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre XCII, *De Québec, à son Fils*, 14-27 septembre 1645, p. 261.

⁴⁸⁹ Paul Ragueneau, « Relation en Huronie, 1646 », *MNFVI*, p. 656.

premières parties, toutes les manifestations visionnaires chez les membres du clergé ou chez les simples laïcs faisaient l'objet d'une surveillance étroite de la part des confesseurs, directeurs des âmes, etc. Il s'agissait pour ces derniers de distinguer quelles manifestations surnaturelles étaient vraies (divines ou démoniaques) ou fausses (hallucination, folie, etc.). De la même façon, en milieu amérindien, toutes les manifestations surnaturelles que les Autochtones narraient aux missionnaires étaient soumises au discernement des esprits.

Les missionnaires étaient davantage enclins à percevoir une activité diabolique dans le champ onirique des Amérindiens en raison des précautions scrupuleuses et irraisonnées – pour un jésuite – que ces derniers montraient à suivre en tous points les instructions de leurs rêves, attitude qui ne correspondait pas aux critères tridentins de ce qu'était un « bon chrétien » (celle de ne pas prêter foi aux songes). Pourtant, nous avons vu que l'activité onirique amérindienne pouvait être aussi perçue par les missionnaires comme une manifestation de Dieu, ou encore, bien que les mentions soient rares à ce sujet, comme la conséquence d'une activité physiologique (humeurs, digestion, etc.).

C'est à partir des typologies des songes et des visions issues du champ de la connaissance occidentale que les missionnaires déterminèrent l'origine des manifestations visionnaires des Autochtones (origine d'ordre naturel, divin ou diabolique). Les sources de la Nouvelle-France que nous avons consultées démontrent constamment cette activité de discernement tout au long du XVII^e siècle. En Nouvelle-France, les jésuites évaluaient avant tout les visions et les songes amérindiens selon deux critères fondamentaux : selon le contenu même de la manifestation, mais avant tout selon l'attitude du visionnaire par rapport à son expérience surnaturelle.

D'une part, les missionnaires observaient attentivement le contenu du songe en posant des questions au visionnaire. Par exemple, le jeune donné Satouta tomba malade peu de temps après son baptême. C'est alors qu'il fut assailli de cauchemars. Il affirmait au père Daniel voir des gens qui l'incitaient, semble-t-il, à renier la foi chrétienne :

Qu'est-ce que je vois, disoit-il; qui sont ces gens-là? Qu'est-ce qu'ils me conseillent? - « Ne les cognois-tu point » luy dit le Père. - « Non, répart-il, je ne sçais qui ils sont. » Alors le Père l'encouragea et luy fit entendre que les diables, enragez de ce qu'il avoit esté fait enfant de Dieu par le baptesme, s'efforceroient de le faire renoncer à la créance qu'il avoit embrassée, et partant qu'il tînt bon, que Dieu ne l'abandonneroit pas. Addressant là-dessus sa parole aux démons [...].⁴⁹⁰

La question du jésuite Antoine Daniel – « Ne les cognois-tu point? » – démontre une réflexion du missionnaire (qui nous est malheureusement parvenue que très partiellement sous la forme de cette seule question) où il tentait de déterminer la nature des forces surnaturelles dans le rêve. Dans cet exemple, non seulement le contenu mais le moment du songe semblent orienter la réflexion du jésuite. Le rêve surgit après le baptême, qui eut lieu pendant l'agonie de Satouta. Or, dans le christianisme, l'agonie est le moment où les forces du mal tentent ultimement d'arracher à Dieu l'âme du chrétien. La conclusion qu'il en tire alors est de voir derrière le songe du moribond une manifestation diabolique. Satouta devait alors résister à ses visions pour ne pas être damné⁴⁹¹.

La plupart des jésuites paraissaient particulièrement méfiants à l'égard des visions et des songes autochtones, même s'ils y retrouvaient des éléments chrétiens. Paul Lejeune rapporte ainsi le récit de l'Algonquin Negabamat qui bénéficia d'une vision du paradis et de l'enfer :

Hier, sur le soir, me disoit-il, pensant en Dieu, je me suis veu entouré d'une grande lumière. J'ay veu les beautez du ciel dont tu nous parles. J'ay veu la maison de ce grand Capitaine qui a tout fait. J'estois dans un plaisir qui ne se peut exprimer. Cecy disparoissant tout à coup, je rabaisse mes yeux vers la terre et vis un gouffre épouvantable qui m'a transi de peur. Il me semble qu'on me dit: 'Ne va pas là!' Je n'avois garde de m'en approcher, car je tremblais comme la feuille sur l'arbre poussée du vent. Cet horreur s'évanouissant aussi bien que la beauté et la lumière qui m'avoit environné, je suis demeuré tout esperdu avec un désir de croire et d'obéyr à Dieu toute ma vie. Asseure nostre capitaine que voilà que je croy du profond du cœur.⁴⁹²

Au même titre que plusieurs saints et saintes dans l'histoire chrétienne, l'Amérindien vit l'au-delà dans une vision. Nous retrouvons dans son voyage extatique divers symboles chrétiens : une lumière, les « beautez du ciel », l'enfer représenté comme

⁴⁹⁰ Paul Lejeune, « Relation de 1637 », *MNFIII*, p. 616.

⁴⁹¹ Dans les *ars moriendi*, tout bon Chrétien devait lutter au moment ultime de leur vie contre les démons qui, à leur chevet, espéraient, dans une dernière tentative, d'entraîner leur âme en enfer.

⁴⁹² Paul Lejeune, « Relation de 1638 », *MNFIV*, p. 83.

« un gouffre épouvantable ». Aussi, du point de vue spirituel, la vision aurait approfondi la croyance de Negabamat en Dieu (« je croy du profond du cœur »). Néanmoins, les sources que nous avons consultées démontrent que les missionnaires ne s'enflammèrent aucunement suite à un tel récit; au contraire, ils demeurèrent circonspects, méfiants même, préférant analyser en profondeur le contenu de la vision afin d'y départager la part de vérité et celle du mensonge : « Or je puis assurer Vostre Révérence, écrit Paul Lejeune, que nous avons fait notre possible pour découvrir si ce n'estoit point une fourbe ou un songe ». Les jésuites cherchaient à le prendre en défaut pour s'assurer de l'authenticité de l'expérience et pour éviter que l'Amérindien ne retombe dans les excès superstitieux, voire dans l'illusion : « Nous l'avons sondé plusieurs fois et en divers temps, jusques-là que, le croiant avoir l'âme sur les lèvres, nous le fîmes souvenir de cette vision, le menaçant d'un rigoureux chastiment s'il mentoit en chose de telle importance ». Le visionnaire s'entêta, assurant que son expérience était réelle. Mais les jésuites préférèrent s'en tenir à la défiance. Un an plus tard, Paul Lejeune revint encore sur la vision alors que Négabamat tomba malade : « [...] je luy demanday s'ils[sic] se souvenoit bien de cette grande veue du paradis et de l'enfer qu'il avoit eu un peu après son baptisme, il y a plus d'un an. Je luy recommanday surtout qu'il se donnast bien garde de mentir, ayant l'âme sur le bord des lèvres et Nostre-Seigneur encore présent dans son cœur⁴⁹³ ». Cet interrogatoire trahit ici toute l'appréhension qu'eurent les jésuites d'être trompés par d'éventuels fourbes, de donner à un pécheur les derniers sacrements. Pourtant, le moribond resta ferme dans sa croyance et put recevoir l'extrême-onction.

Ainsi, un rêve dont le contenu prenait tous les aspects du divin (apparitions d'anges, message induisant l'Autochtone à se faire chrétien, etc.) n'était pas suffisant pour que le missionnaire le croit véritablement issu de Dieu; encore fallait-il que l'Autochtone afficha une réserve à l'égard du songe, qu'il ne paraisse pas trop crédule à l'encenser (exactement comme c'était le cas avec les visionnaires européens).

⁴⁹³ Paul Lejeune, « Relation de 1639 », *MNFIV*, p. 306.

Prenons pour exemple cet Amérindien qui voulut faire croire qu'il bénéficia de rêves divins à répétition :

[...] il me dit que durant leur mortalité, il y a trois ou quatre ans, qu'estant presque à l'agonie comme les autres, il avoit vu en songe une maison faite comme la nostre, dans laquelle il y avoit des images commes celles qu'il voyoit chez nous, et qu'après ce songe il guérit; et depuis, autant de fois qu'il s'est trouvé malade, s'il a peu avoir le mesme songe, qu'il n'a point retardé à recouvrer la santé. « Hé bien, me fit-il, cela n'est-il pas bon?⁴⁹⁴

Dans ce rêve, la maison « faite comme la nôtre » (probablement une chapelle), les images religieuses thaumaturgiques, la guérison qui s'en suit, sont tous des symboles chrétiens qui induiraient un jésuite, insuffisamment méfiant, à conclure que ce rêve a sans doute quelque chose de divin. Mais l'orgueil qu'affichait le rêveur à l'égard du songe et sa propension à le croire d'origine surnaturelle, ainsi que la récurrence douteuse avec laquelle le songe revenait, ce sont tous là des éléments qui débordaient des cadres du discernement des esprits. En raison de ces éléments, il est évident pour Paul Lejeune que ce songe n'avait que l'imagination du rêveur pour origine : « Je prins peine de luy decouvrir la vanité de leurs resveries⁴⁹⁵ ».

La vision de Charles Meiachkaouat démontre bien aussi cette défiance des jésuites à l'égard des songes et des visions autochtones. Meiachkaouat raconta « qu'estant certain jour dans les bois, il vit un homme vestu comme nous [comme les missionnaires] et qu'il entendoit une voix qui luy disoit: "Quitte tes anciennes façons de faire; preste l'oreille à ces gens-là et fais comme eux. Et quand tu seras instruit, enseigne tes compatriotes". – "Je ne sçay, disoit-il, si c'estoit la voix du grand capitaine du ciel, mais je voyois et concevois des choses grandes"⁴⁹⁶ ». Bien que le songe contient divers signes qui inciteraient à le croire d'origine divine, l'interprétation qu'en fait le jésuite demeure critique et prudente : « Je tins au commencement tout ce discours pour une rêverie de sauvage et j'ay passé plus d'un an sans y faire autre réflexion que celle que je ferois sur un songe⁴⁹⁷ ». La vision de Charles Meiachkaouat n'était pour le jésuite qu'une « rêverie », c'est-à-dire une illusion, ou le résultat d'une imagination trop crédule. C'est pourquoi Paul Lejeune

⁴⁹⁴ Paul Lejeune, « Relation de 1637 », *MNFIII*, p. 598.

⁴⁹⁵ *Idem.*

⁴⁹⁶ Paul Lejeune, « Relation de 1641 », *MNFV*, p. 83.

⁴⁹⁷ *Idem.*

préféra ne pas en tenir compte. Or la vision marqua profondément Charles Meiachkaouat semble-t-il puisqu'il changea son style de vie, et se fit même prêcheur de la foi chrétienne auprès des siens :

Si tost qu'il eut entendu cette voix, il quitta de soy-mesme sans nous parler, car il estoit bien loin de nous, toutes les folies de sa nation, les festins à tout manger, les chants superstitieux. Il quitta mesme les choses indifférentes, comme de se peindre le visage, de s'oindre et de se graisser les cheveux et la face à la façon des autres sauvages. Il quitta le pétun, dont les sauvages sont passionnés au-delà de ce qui s'en peut dire. Il se mit à prescher ses gens, disant qu'il falloit croire en Dieu, qu'il nous falloit prester l'oreille, qu'il falloit faire le signe de la croix.⁴⁹⁸

Ce changement radical de mode de vie pour embrasser plus étroitement les mœurs des missionnaires, ce besoin que l'Autochtone ressentait de prêcher le christianisme et aussi l'opiniâtreté à croire divine sa vision furent, pour le jésuite, autant de signes qui prouvraient que Dieu s'était peut-être manifesté au néophyte : « [...] voyant que ce bon homme s'efforçoit de nous imiter le plus près qu'il luy estoit possible, selon sa condition, voyant sa ferveur à embrasser et publier la foy, quoy qu'il en soit de cette vision ou de ce songe, j'ay creu que ces bons effets ne pouvaient provenir que de la grâce de Jésus-Christ⁴⁹⁹ ».

À la lumière de tous ces exemples, il semblerait que les jésuites acquéraient, par le discernement des esprits, une certaine influence chez les Autochtones convertis. Jean-Michel Sallmann, croyons-nous, a eu raison de dire que le discernement des esprits en milieu évangélisateur représentait un bon moyen pour les missionnaires de contrôler les consciences⁵⁰⁰. Effectivement, le fait de déterminer l'origine d'une manifestation surnaturelle octroyait aux missionnaires une sorte

⁴⁹⁸ *Idem.*

⁴⁹⁹ *Idem.*

⁵⁰⁰ « On a le sentiment qu'au lieu d'imposer le silence, les jésuites soumettent le « discernement des esprits » à leur dessein missionnaire : il leur donnerait le moyen d'authentifier le plus de visions possible pour étayer leur stratégie d'évangélisation sur une multitude de cas concrets. Le « discernement des esprits » se révélerait ainsi un instrument de contrôle des consciences particulièrement souple et adaptable à des impératifs diamétralement opposés : selon la nécessité de la Révélation – inutile en Europe, indispensable aux Indes – il permet d'étouffer des velléités visionnaires à Naples ou, tout au contraire, de leur conférer une résonance maximale en Nouvelle-Espagne et dans les Andes ». Jean-Michel Sallmann, *Visions indiennes, visions baroques : les métissages de l'inconscient*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992 (*Ethnologies*), p. 136-137. Voir aussi Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 6^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 [1971] (*Nouvelle Clio*), p. 188.

d'ascendance spirituelle sur les convertis. En cas de manifestations surnaturelles, ces derniers se référaient aux évangélisateurs de la mission qui représentaient l'autorité en matière spirituelle. En départageant les « bons songes » des « mauvais songes », les pratiques culturelles acceptables et celles qui étaient illicites et superstitieuses, les jésuites axaient la pratique religieuse et la spiritualité des néophytes selon une optique tridentine.

On se rappellera l'Autochtone qui vit dans la chapelle des jésuites un tableau de « Nostre-Seigneur se remuer de soy-mesme, le regarder d'un oeil de courroux et remuer les lèvres d'une façon qui luy donna horreur⁵⁰¹ ». Le récit qu'il en fait laissa perplexes les jésuites présents. Le visionnaire s'était adressé à l'un d'eux pour découvrir l'origine de la vision et en comprendre sa signification. Les questions posées au jésuite exigent une réponse, un éclaircissement, un jugement, voire une approbation : « Que voy-je là? dit-il. Quel prodige? Ce tableau me menace-t-il de la mort? Que veut-il dire par là?⁵⁰² ». L'interprétation du missionnaire, sans équivoque, montre clairement l'influence du discernement des esprits sur la spiritualité autochtone : « Je ne sçay pas, luy dit le Père, si tu ne veux point me tromper, mais si la chose est comme tu me la raconte, *c'est peut-estre que Nostre-Seigneur te reprend du peu de respect que tu apporte en le priant*⁵⁰³ ». D'abord, comme tout bon directeur spirituel, le missionnaire exprime sa méfiance à l'égard de la vision sans pour autant la rejeter. Mais cette méfiance n'a pas seulement pour but de se prémunir contre les illusions (diaboliques ou non), mais a aussi un but pédagogique, celui de créer chez le visionnaire un sentiment de culpabilité intense en cas de mensonge. Ensuite, le missionnaire, qui se substitue en quelque sorte aux chamans autochtones, donne une interprétation chrétienne de la vision : l'analyse qu'il fait d'elle exige du néophyte un changement d'attitude spirituelle et l'approfondissement d'une pratique dévotionnelle. Elle le force en quelque sorte à se mouler à un idéal du bon pratiquant chrétien tel que l'exigeait l'Église tridentine. Que la vision soit authentique ou non, divine ou simple illusion, l'important pour le missionnaire était de créer ce sentiment de culpabilité d'avoir insuffisamment ou inadéquatement prié Dieu. L'accession au

⁵⁰¹ Jérôme Lalemant, « Relation en Huronie, 1640 », *MNFIV*, p. 695-696 (voir note 478, p.154).

⁵⁰² *Ibid.*, p. 696.

⁵⁰³ *Idem.* (nous soulignons).

statut d'interprètes des visions et des songes des Amérindiens convertis permettait aux jésuites de remplacer en quelque sorte le chaman, donc de substituer progressivement, efficacement et subtilement une spiritualité jugée païenne et superstitieuse par une religion chrétienne.

Conclusion

En résumé, nous voulions dans cette troisième partie étudier la façon dont certains missionnaires en Nouvelle-France au XVII^e siècle se représentèrent les visions et les songes amérindiens.

D'abord, l'attachement qu'eurent les Autochtones envers leurs songes, ces scrupules qu'ils montrèrent à en respecter toutes les ordonnances, étonnèrent, voire choquèrent les missionnaires. Selon un regard tout occidental où il était naturel de se méfier des rêves, ceux-ci crurent voir une influence diabolique implicite à leur exacte obéissance aux décrets oniriques. Ils jugèrent cette attention aux rêves immodérée, superstitieuse et irrationnelle, tout en insistant sur les dangers de damnation qui menaçaient invariablement les Autochtones qui suivaient les ordonnances des rêves; les missionnaires voulaient soutirer les Amérindiens de cette ignorance dans laquelle, croyaient-ils, le diable les maintenait.

Plus qu'un produit de la superstition ou de la déraison, les manifestations visionnaires furent aussi interprétées par les missionnaires comme un outil par lequel le diable maintenait ses ouailles, les Amérindiens, dans ses filets en les empêchant de se convertir ou en provoquant l'apostasie chez les convertis. Pourtant, les évangélisateurs prétendaient aussi, et paradoxalement, que Dieu utilisait les visions et surtout les songes pour provoquer les conversions et pour fortifier ou rassurer les néophytes dans la foi. Encore une fois, l'ambivalence chrétienne à propos des visions et des songes, mise en relief précédemment dans les première et deuxième parties, ressortait notablement en missions amérindiennes.

Ensuite, c'est en étudiant quelques récits de visions et de songes que nous avons pu étudier un aspect du phénomène de conversion chez les Amérindiens, et

surtout cette dynamique de pénétration du surnaturel chrétien dans les réalités religieuses indigènes. D'une part, nous avons remarqué, dans les sources étudiées, des changements notables dans les attitudes et les gestes adoptés à l'égard des manifestations oniriques amérindiennes et qui s'incarnaient dans un refus d'écouter le message du rêve (résistance au réflexe traditionnel). D'autre part, nous avons noté aussi un changement dans le contenu même des rêves de certains Autochtones, substitution partielle du contenu onirique traditionnel par un contenu de plus en plus christianisé.

Nous avons cru possible de faire ressortir à l'aide de quelques exemples de voyages de l'âme dans l'au-delà qu'auraient expérimentés certains néophytes cette dynamique intégrative ou répulsive du surnaturel de l'*Autre*, c'est-à-dire évaluer dans quelle mesure l'Autochtone rejetait ou acceptait les réalités surnaturelles de l'Européen. Les cas d'Ignace et de Kouikouiribabougouch montrent qu'ils assimilèrent différents symboles chrétiens dans leur univers visionnaire. L'exemple de Christine Tsorihia que nous avons évoqué est intéressant à maints égards puisqu'il exprime une tentative de résistance, inconsciente ou non, devant la culture de l'*Autre* bien qu'une conversion ait peut-être été enclenchée en raison de l'assimilation de symboles chrétiens dans son champ de représentations.

Enfin, l'attitude méfiante et réprobatrice qu'adoptèrent les missionnaires jésuites et récollets à l'égard des visions et des songes amérindiens ne reposait pas seulement sur les bases d'un rejet irrévocable de tout ce qui serait pour eux barbare ou moins évolué; au contraire, les missionnaires, surtout les jésuites, évaluèrent les songes et les visions indigènes selon des grilles et des catégories directement issues de l'Antiquité et du Moyen Âge et qui s'intégraient à leur structure mentale⁵⁰⁴, à travers le discernement des esprits. Appliqué autant pour les visionnaires amérindiens qu'européens, le discernement des esprits qu'utilisèrent les missionnaires leur permettait de dissiper la zone d'indétermination qui entourait les manifestations visionnaires. Elle était pour eux un outil qui les aidait à débusquer la subtile

⁵⁰⁴ N'oublions pas que dans les sociétés amérindiennes de l'Amérique du Nord-Est, chaque individu interprétait et expliquait ses songes sans passer nécessairement par un intermédiaire ou par une forme d'autorité (ce qui n'excluait pas nécessairement le recours au chaman). Quant aux missionnaires, issus d'une société où tous les aspects du sacré et de la religion dépendaient d'une autorité hiérarchique, ils ne purent que se méfier de cette sorte « d'individualisme » autochtone à propos des songes surnaturels.

tromperie du diable ou la simple fourberie humaine, ou encore d'exhiber la providence divine dans tout son éclat.

Conclusion

Alors que notre étude sur les manifestations visionnaires en Nouvelle-France prend fin, nous ne pouvons désormais regarder de la même façon la vision mariale dont bénéficia une ursuline anonyme de Québec à la fin de l'année 1655, et dont nous avons fait le récit en introduction. Ce qui nous était peut-être apparu comme une extravagance insérée dans une relation épistolaire, peu importante, simple objet de curiosité, ou encore comme le produit d'une imagination en proie aux divagations, nous paraît dorénavant comme un aspect significatif et complexe de l'*épistémè* des religieux et des religieuses dans la colonie. Autrement dit, les manifestations visionnaires étaient pour les évangélisateurs de l'époque une façon de concevoir la réalité missionnaire en Nouvelle-France; elles leur permettaient de donner un sens à leur apostolat, à leur destinée, à leurs sacrifices et à leur propre vie spirituelle. Ainsi, le songe au XVII^e siècle n'était pas uniquement rattaché par les missionnaires en Nouvelle-France, comme le prétend Normand Doiron, à un concept d'illusion et de mensonges. Il était aussi porteur de « vérités ».

Plus précisément, les manifestations visionnaires en Nouvelle-France que les missionnaires croyaient surnaturelles, qu'elles fussent divines ou diaboliques, représentaient pour eux le dire d'un monde sacré qui s'insinuait dans leur quotidien. Elles véhiculaient avant tout une connaissance surnaturelle chargée de symboles aussi variés que complexes qu'il était nécessaire pour eux de décrypter, d'autant qu'ils étaient convaincus qu'elles portaient en elles la volonté des différentes entités de l'au-delà. En effet, Marie de l'Incarnation crut nécessaire de narrer les détails et les circonstances de la vision de 1655; c'est que cette vision possédait à ses yeux une signification cruciale et divine qu'elle ne pouvait taire, qu'elle devait arracher de l'univers claustral de Québec pour l'édification des ursulines de France. Pour la supérieure du couvent de Québec, la vision n'était pas la création d'une religieuse manipulatrice en quête de prestige, mais le fruit d'une volonté surhumaine, transcendante, qui avait un message à délivrer pour le bien de la communauté.

Or, les sources que nous avons consultées pour la Nouvelle-France (relations, correspondances, *histoires*, etc.) montrent que le discours missionnaire a davantage insisté sur l'origine diabolique ou divine des visions, des songes et des apparitions plutôt que sur leurs causes physiologiques comme c'était le cas pour les religieux en Europe à la même époque : donc en Nouvelle-France, ou bien les manifestations visionnaires provenaient de Satan et signifiait un danger imminent pour le salut de l'âme, ou encore elles émanaient de Dieu et de ses anges pour le bien du missionnaire ou de l'Amérindien.

Dans ce mémoire, nous avons fait ressortir les diverses fonctions cognitives des manifestations visionnaires. D'abord, elles annonçaient, ou réactualisaient, la vocation des religieux; elles lui donnaient un sens. Elles liaient intimement et inextricablement le microcosme au macrocosme. Dans la vision qu'eût Marie de l'Incarnation de la Nouvelle-France en 1635, le couvent des ursulines trouvait sa place, non seulement dans la nature sauvage du Canada, mais aussi dans l'au-delà. La vision de 1655 venait pour sa part réaffirmer aux yeux de la supérieure des ursulines de Québec l'aspect providentiel de sa vocation. De sorte que rien ici-bas ne pouvait lui enlever la certitude, inébranlable, qu'elle était destinée à réaliser les volontés de son Dieu, quoiqu'il en coûte : « [...] il n'y a rien ce me semble sous le ciel, affirmait-elle, qui soit capable de m'ébranler ny de me faire sortir de mon centre, c'est ainsi que j'appelle le Canada [...] »⁵⁰⁵. La manifestation visionnaire de *vocation* inscrivait par le fait même les religieux dans un avenir inéluctable puisque déjà choisi par Dieu : ainsi, pour les ursulines Marie de l'Incarnation et Marie de Saint-Joseph comme pour les jésuites Jean de Brébeuf ou Isaac Jogues, la seule façon d'atteindre la rédemption était de passer nécessairement par l'évangélisation des Amérindiens.

De plus, les visionnaires étaient perçus par plusieurs comme des élus de Dieu, les dépositaires d'un savoir surhumain qui leur permettait de révéler l'avenir ou encore un savoir caché au commun des mortels. Dans les sources que nous avons parcourues, ce savoir que véhiculaient les manifestations surnaturelles s'intégrait

⁵⁰⁵ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Guy-Marie Oury (éd.), Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, Lettre CLXIX, *De Québec, à une Ursuline de Tours*, fin 1655, p. 569.

étroitement au cycle de la vie du religieux ou de la religieuse de la colonie : dans le cas de l'hospitalière Catherine de Saint-Augustin, il lui permettait de connaître l'état spirituel de certaines personnes, le moment précis d'un décès, ou encore de prédire un événement important comme un tremblement de terre ou la guérison d'une maladie.

Aussi, les visions, les songes ou les apparitions octroyaient une forme d'autorité et de pouvoir à son bénéficiaire. Nous l'avons vu, la sœur Marguerite Tardy aurait, semble-t-il, convaincu quelques membres de l'élite cléricale de la communauté montréalaise du bien-fondé de fusionner plusieurs communautés religieuses. Toutefois le projet ne se concrétisera pas en raison de la vigilance et de la fermeté du supérieur des sulpiciens à Paris, Louis Tronson, qui voyait son autorité sapée par ces visionnaires. D'un autre côté, c'est un songe qui incita Marie de l'Incarnation à convaincre les autorités religieuses de lui permettre de fonder un couvent d'ursulines à Québec.

Enfin, à en croire les missionnaires, les souffrances de ce monde et les sacrifices qu'ils faisaient pour sauver les âmes des Amérindiens étaient voulus par Dieu et, ultimement, ils avaient la certitude qu'ils en recevraient les bénéfices après la mort. Nous l'avons dit, les manifestations visionnaires entretenaient et rendaient visible cette assurance d'être un élu, de travailler pour Dieu et pour Sa volonté, donc elles les rassuraient dans leurs craintes de la damnation, les encourageaient dans le sacrifice quotidien de leur vie pour Lui. Portés vers l'avenir, les visions mariales de Brébeuf, le songe de la cité céleste d'Isaac Jogues, de même que les voyages répétitifs de Catherine de Saint-Augustin au paradis présentent tous ce caractère sotériologique apaisant, sont tous la promesse d'une rédemption et du bonheur éternel : « Pour ma place [au paradis], affirmait Catherine de Saint-Augustin, je vis qu'elle étoit directement au-dessous des pieds de nôtre-Dame, & qu'ainsi en m'élevant, rien ne pourroit m'empêcher d'aller souvent baiser ses pieds sacrez⁵⁰⁶ ».

Néanmoins, les songes, les visions et les apparitions recelaient pour les missionnaires divers pièges diaboliques; effectivement, ils véhiculaient souvent pour

⁵⁰⁶ Paul Ragueneau, *La vie de la Mère Catherine de Saint-Augustin, Religieuse hospitalière de la miséricorde de Québec en la Nouvelle-France*, à Paris, Chez Florentin Lambert, 1671, p. 110.

eux un savoir vain, mensonger, illusoire, peccable. Les manifestations visionnaires représentaient l'outil privilégié par Satan pour inciter les hommes et les femmes au péché. Ainsi, chaque manifestation diabolique possédait sa part d'illusions et de fantasmes. Elle aiguillonnait les désirs et la sensualité des missionnaires, ou encore transformait la réalité en simulacre.

Les religieux à cette époque avaient la certitude de vivre dans un univers complexe où les signes du divin, du diabolique ou de la simple imposture étaient difficiles à différencier; d'où cette attitude ambivalente à l'égard des visions et des songes que les missionnaires importèrent en Nouvelle-France. Chacun d'eux devait à tout prix se prémunir des entreprises diaboliques en reconnaissant les signes du Malin. C'est pourquoi ils se donnèrent des outils pour discerner l'origine et le contenu d'une vision, d'une apparition ou d'un songe.

Pour les évangélisateurs, les visions et les songes maintenaient les Amérindiens dans la superstition et le faux savoir, les incitaient à demeurer « païens » ou encore à apostasier. C'est en combattant cette croyance intense qu'avaient les Autochtones aux songes, mais surtout en leur interdisant d'en suivre aveuglément les décrets, donc en refusant et en éradiquant une large part de la spiritualité ancestrale autochtone, que les missionnaires croyaient possible de mettre en échec l'emprise de Satan. Au contraire, lorsque les évangélisateurs croyaient que les manifestations visionnaires des Amérindiens étaient d'origine divine, ils s'efforçaient de montrer que c'était là une preuve que Dieu les supportait dans l'évangélisation et que les Autochtones pouvaient être sauvés. En résumé, en suscitant songes, visions et apparitions, ce Dieu providentiel et ce Satan trompeur légitimaient la présence missionnaire en Amérique, donnaient un sens à l'entreprise évangélisatrice.

Finalement, l'étude des manifestations visionnaires en Nouvelle-France nous a ouvert à un univers encore très peu exploré par les historiens. En fait, ce sujet était un peu comme une gemme dont nous avons cru nécessaire d'étudier les multiples facettes afin d'en comprendre la structure, peut-être simple en apparence, mais qui finalement se révèle complexe.

Nous nous sommes efforcé de comprendre le phénomène visionnaire dans son ensemble, avec le plus de précision et de clarté possible. Néanmoins, ce que nous nous proposons d'explorer se révéla immense, les sources lacunaires, les avenues pour l'aborder multiples. Plusieurs voies mériteraient encore d'être approfondies, notamment le rapport existant entre l'iconographie religieuse et les manifestations visionnaires, ou encore l'aspect rassurant, apaisant, de ces dernières pour les religieux et les Autochtones. De plus, le rapport entre l'évangélisation des Autochtones et les manifestations visionnaires aurait dû faire l'objet à lui seul d'un mémoire tant le sujet est complexe. Nous aurions voulu aussi examiner davantage les changements de mentalité des religieux au cours du XVII^e siècle à propos des songes et des visions, ce qui nous fut impossible en raison du temps imparti et des lacunes historiographiques. Par exemple, l'arrivée de M^{gr} de Laval en juin 1659 et la prise en main de la colonie par le roi Louis XIV quelques années plus tard auront-elles une incidence sur les sensibilités religieuses? De plus, la fin des gouverneurs « dévots⁵⁰⁷ » (Huault de Montmagny, Voyer d'Argenson,...) qui seront remplacés par des gouverneurs de carrière militaire (Courcelles, Frontenac,...), le développement des séminaires et l'encadrement clérical des fidèles dans un esprit tridentin, la diminution de la prépondérance jésuite dans la colonie et l'établissement d'un clergé davantage séculier, la diffusion progressive du cartésianisme et des sciences, la crise de conscience en Europe, etc., eurent-ils aussi une influence notable sur la spiritualité coloniale? Et dans un autre ordre d'idées, mais toujours révélateur de nos lacunes sur le sujet, comment étudier par exemple l'affaire des visionnaires de Montréal avec précision si nous ne connaissons presque rien des sensibilités religieuses de ses principaux acteurs? Nous suspectons Marguerite Tardy puis les sulpiciens Joseph de la Colombière, Guillaume Bailly et Étienne Guyotte d'avoir flirté avec le quiétisme. Mais cela n'est qu'une supposition qui ne repose sur rien de solide et qui pourtant mériterait d'être approfondie (si les sources le permettent bien sûr).

En étudiant les manifestations visionnaires, nous croyons avoir, d'une part, ouvert de nouvelles voies de recherche en histoire religieuse de la Nouvelle-France

⁵⁰⁷ Marcel Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. IV, « La seigneurie de la Compagnie des Indes Occidentales (1663-1674) », Montréal, Fides, 1997, p. 124.

puis, d'autre part, comblé partiellement cette ignorance que nous avions de la foi des gens d'autrefois. En mettant en lumière les motivations qui ont poussé certaines personnes à quitter la France pour réaliser ce qu'ils croyaient être les volontés de leur Dieu, en étudiant leurs peurs, leurs faiblesses, de même que leurs désirs et leurs passions, nous croyons avoir montré que les manifestations visionnaires, puisqu'elles furent d'importants moteurs de l'action humaine, méritent d'être l'objet d'analyses historiques au même titre que les facteurs économiques, politiques et sociaux.

Bibliographie

1- Dictionnaires, ouvrages bibliographiques

ADNÈS, Pierre, « Visions », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 16, Paris, Beauchesne, 1994, col. 949-1002.

Bibliographie annuelle de l'histoire de France, du cinquième siècle à 1945, Paris, s.n., 1974-2000.

BLUCHE, François (dir.), *Dictionnaire du Grand Siècle*, [Paris], Fayard, 1990, 1640 pages.

BONTE, Pierre et Michel IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, ca1991, 755 pages.

CHARBONNEAU, Hubert et Jacques LÉGARÉ (dir.), *Répertoire des actes de baptême, mariage, sépulture et des recensements du Québec ancien*, vol. 1, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1980.

CHEVALIER, Jean et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, [ca1969] (Bouquins), 844 pages.

DELUZAN, Jean, « La mystique visionnaire », dans Marie-Magdeleine Davy (dir.), *Encyclopédie des Mystiques*, Paris, Robert Laffont, 1972, pages 297-303.

Dictionnaire biographique du Canada, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1966-1994, vol. 1 et 2.

GUILLET, Jacques, Gustave BARDY, François VANDERBROUCKE *et al.*, « Discernement des esprits », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 3, Paris, Beauchesne, 1957, col. 1222-1291.

GARDINER, Eileen, *Medieval Visions of Heaven and Hell. A Sourcebook*, New York-London, Garland Publishing, 1993 (*Garland Medieval Bibliographies*, 11), 257 pages.

JOUE, Odoric (dir.), *Dictionnaire biographique des Récollets missionnaires en Nouvelle-France, 1615-1645 – 1670-1840*, s.l., Bellarmin, 1996, 903 pages.

LACROIX, Benoît et Madeleine GRAMMOND, *Religion populaire au Québec. Typologie des sources, bibliographie sélective (1900-1980)*, Québec, Institut québécois de la recherche sur la culture, 1985, 175 pages.

LAFLECHE, Guy, *Bibliographie littéraire de la Nouvelle-France*, Laval, Singulier, 2000, 251 pages.

MOZZANI, Éloïse, *Le livre des superstitions. Mythes, croyances et légendes*, Paris, Robert Laffont, 1995 (*Bouquins*), 1860 pages.

ROUILLARD, Jacques (dir.), *Guide d'histoire du Québec, du Régime français à nos jours. Bibliographie commentée*, 2^e édition, s.l., Méridien, 1993, 354 pages.

SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Louvain, éditions de la Bibliothèque S.J., 1960 [1890-1900], 12 volumes.

SUTTO, Claude, *Introduction aux instruments de recherche en histoire de l'Europe*, Département d'Histoire de l'Université de Montréal, 62 pages.

TONQUÉDEC, Joseph de, « Apparitions », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 1, Paris, Beauchesne, 1932, col. 801-809.

2- Historiographie

BIZIÈRE, Jean-Maurice et Pierre VAYSSIÈRE, *Histoire et historiens. Antiquité, Moyen Âge, France moderne et contemporaine*, Paris, Hachette, 1995 (*Carré histoire*, 28), 254 pages.

BURKE, Peter, « Historians, Anthropologists, and Symbols », dans OHNUKI-TIERNEY, Émiko (dir.), *Culture through time. Anthropological approaches*, Stanford, Stanford University Press, 1990, pages 268-283

CERTEAU, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, 2^e édition, Paris, Gallimard, s.d., [1975] (*Folio histoire*, 115), 527 pages.

DELPAL, Bernard, « La religion populaire en questions. Un débat à l'intérieur de l'historiographie religieuse récente », *SCHEC, Études d'histoire religieuse*, 67 (2001), pages 131-141.

DESBARATS, Catherine, « Essai sur quelques éléments de l'écriture de l'histoire amérindienne », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 53, 4 (printemps 2000), pages 491-520.

DESLANDRES, Dominique, « Quelques réflexions sur l'histoire de la vie religieuse en Nouvelle-France », *SCHEC, Études d'histoire religieuse*, 66 (2000), pages 92-95.

FORD, Caroline, « Religion and Popular Culture in Modern Europe », *Journal of Modern History*, 65 (mars 1993), pages 152-175.

LAFLECHE, Guy, « L'analyse littéraire des documents ethno-anthropologiques », *Recherches amérindiennes au Québec*, 29, 3, 1999, pages 109-112.

LAFLECHE, Guy, « L'analyse littéraire des Relations des Jésuites : 1970-1986 », *Recherches amérindiennes au Québec*, 30, 1, 2000, pages 103-108.

LAFLECHE, Guy, « L'analyse littéraire des Relations des Jésuites : 1987-1994 », *Recherches amérindiennes au Québec*, 30, 2, 2000, pages 89-93.

LAFLECHE, Guy, « L'analyse littéraire des Relations des Jésuites : 1995-2000 », *Recherches amérindiennes au Québec*, 30, 3, 2000, pages 101-106.

LAPERRIÈRE, Guy, « L'histoire religieuse du Québec : Principaux courants, 1978-1988 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 4, 1989, pages 563-578.

LE GOFF, Jacques, Roger CHARTIER et Jaques REVEL (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris, Retz-C.E.P.L., 1978 (*Les encyclopédies du savoir moderne*), 574 pages.

OURY, Guy-Marie, « La réédition des œuvres de Marie de l'Incarnation. Une généalogie de chercheurs », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), pages 275-284.

VOVELLE, Michel, *Idéologies et mentalités*, Paris, Gallimard, 1982 (*Folio-histoire*, 48), 358 pages.

3- Sources

Sources manuscrites

a) Archives du Séminaire de Québec (ASQ)

- Chapitre (69, 70, 101)
- Congrégation Notre-Dame
- Évêques de Québec
- Lettres N, O (#12, 99, 101, 121)
- Paroisse de Québec
- Paroisses Diverses
- Polygraphie #2, n^o 33

b) Archives Nationales du Québec à Montréal (ANQM)

« Affaire Havard de Beaufort-Lanoue », *Fond des archives judiciaires du district de Montréal*, 1742, 44 pages.

« Affaire Testard de Folleville et Anne de Lamarque », *Fond des archives judiciaires du district de Montréal*, 1682, 3 dossiers, 64 pages.

« Correspondance (1646-1797) », *Archives nationales du Québec à Montréal*, Fond du Séminaire de Saint-Sulpice, Hôtel-Dieu (Québec), bobine 3493.

« Documents pour l'histoire de l'Église au Canada, vol. 1, 1674-1760 », *Archives nationales du Québec à Montréal*, Fond du Séminaire de Saint Sulpice, bobine 3491.

« Lettres de M. Tronson (1675-1693) », *Archives nationales du Québec à Montréal*, Fond du Séminaire de Saint-Sulpice, bobine 3483 (L'original se retrouve au Séminaire de Saint-Sulpice, Montréal, Série II, MG 17, A 7-2, série II, vol.7).

« Manuscripts Faillon (1639-1786). « Documents qui ont servi à l'élaboration de son Histoire de la colonie française en Canada », *Archives nationales du Québec à Montréal* bobine 3490 (L'original se retrouve au Séminaire de Saint-Sulpice, Montréal, Série II, MG 17, A 7-2, série II, vol. 30).

Sources éditées

Antiquité

ARISTOTE, *La Vérité des songes : De la divination dans le sommeil (Parva naturalia, 462b-464b)*, Jackie PIGEAUD (éd. et trad.), Paris, Payot et Rivages, 1995 (*Petite Bibliothèque*), 152 pages.

ARISTOTE, *Métaphysique*, Jules BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE (trad.), s.l., Pocket, 1991 (*Agora*, 107), 558 pages.

MACROBE, *Commentary on the Dream of Scipio*, 2^e édition, William Harris STAHL (éd. et trad.), New York, Columbia University Press, 1990 [1952] (*Records of Western Civilization*), 278 pages.

PLATON, *Timée-Critias*, 5^e édition, Luc BRISSON (éd. et trad.), Paris, Flammarion, 2001 [1992] (*GF Flammarion*, 618), 450 pages.

Moyen Âge

AQUIN, Thomas d' (saint), *Somme théologique*, Paris-Tournai-Rome, Desclée & Cie, s.d. (*Éditions de la Revue des Jeunes*).

GRÉGOIRE le Grand, *Dialogues*, Tome 3, livre IV, Paul ANTIN (trad.), Paris, Éditions du Cerf, 1980 (*Sources chrétiennes*, 265), 370 pages.

INSTITORIS, Henry et Jacques SPRENGER, *Le marteau des sorcières (Malleus Maleficarum)*, Amand DANET (éd. et trad.), Grenoble, Jérôme Million, 1997 [1486] (*Atopia*), 603 pages.

JEAY, Madeleine, *Les Évangiles des Quenouilles*, Paris-Montréal, J. Vrin-Presses de l'Université de Montréal, 1985 (*Études médiévales*), 213 pages.

TEMPIER, Étienne, *La condamnation parisienne de 1277*, David PICHÉ (éd. et trad.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999 (*Sic et Non*), 351 pages.

Renaissance, Ancien régime et période contemporaine

BAYLE, Pierre, *Pensées diverses sur la comète*, 2^e édition, A. PRAT (éd.), Paris, Librairie Nizet, 1984 [1911] (*Société des textes français modernes*), 2 vol.

BERGERAC, Cyrano de, *Voyage dans la lune (L'Autre Monde ou Les États et Empires de la Lune)*, Paris, Garnier-Flammarion, 1970 (*GF*, 232), 188 pages.

BÉRULLE, Pierre de, « Discours De la possession de Marthe Brossier Contre les calomnies d'une Médecin de Paris » (1599), dans Michel DUPUY (éd.), *Œuvres complètes*, s.l., Oratoire de Jésus-Les Éditions du Cerf, 1997, vol. 6, pages 135-170.

BÉRULLE, Pierre de, « Le traité des Énergumènes », dans Michel DUPUY (éd.), *Œuvres complètes*, s.l., Oratoire de Jésus-Les Éditions du Cerf, 1997, vol. 6, pages 67-133.

BODIN, Jean, *De la Demonomanie des Sorciers*, Anvers, Chez Arnould Coninx, 1586 (*BNF-Gallica*), 499 pages.

BOGUET, Henry, *Discours execrable des sorciers. Ensemble leur procez, faits depuis deux ans en çà, en divers endroicts de la France. Avec une instruction pour un juge, en faict de Sorecelerie*, 2^e édition, Paris, Chez Denis Binet, 1603, (*BNF-Gallica*), 191 pages.

CAMUS, Jean-Pierre, *La théologie mystique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003 [1640] (*Atopia*), 221 pages.

CRESPET, Pierre, *De la hayne de Sathan et malins espricts contre l'homme & de l'homme contre eux. Où sont par notables discours & curieuses recherches expliquez les arts, ruses, & moyens qu'ils pratiquent pour nuyre à l'homme par charmes, obsessions, magie, sorcellerie, illusions, phantosmes, impostures, & autres estranges façons, avec les remedes convenables pour leur resister suyvant l'usage qui se pratique en l'Eglise*, Paris, Chez Guillaume de la Noüe, 1590 (BNF-Gallica), 429 pages.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode suivi des Méditation*, Paris, Éditions 10/18, 315 pages.

DESCARTES, René, *Les passions de l'âme*, précédé de *Pathétique cartésienne* par Jean-Maurice MONNOYER, Paris, Gallimard, 1988 (Tel, 131), 287 pages.

DU LAURENS, André, *Discours de la conservation de la vene : des maladies mélancoliques des catarrhes, & de la vieillesse, s.l.*, Théodore Samson, 1598 (BNF-Gallica), 516 pages.

FREUD, Sigmund, *Sur le rêve*, Cornélius HEIM (trad.), Paris, Gallimard, 1988 [1901] (*Folio essais*, 12), 149 pages.

LANCRE, Pierre de, *Incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue où il est amplement traicté, de la verité ou illusion du Sortilège, de la Fascination, de l'Attouchement, du Scopelisme, de la Divination, de la Ligature ou Liaison Magique, des Apparition : Et d'une infinité d'autres rares & nouveaux subjects*, Paris, Chez Nicolas Buon, 1622 (BNF-Gallica), 841 pages.

LANCRE, Pierre de, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*, Paris, Aubier, 1982 (Palimpseste), 388 pages.

LEVINUS, Lemnius, *Les occultes merveilles et secretz de nature : avec plusieurs enseignements des choses diverses tant par raison probable que par conjecture artificielle : exposées en deux livres de non moindre plaisir que proufit au lecteur studieux, s.l.*, Édition de Paris, 1567 (BNF-Gallica), 402 pages.

LOYOLA, Ignace de, *Exercices spirituels*, François COUREL, (éd. et trad.), s.l., Desclée de Brouwer, 1960 (Collection Christus, 5), 230 pages.

MAUNOIR, Julien, *Miracles et sabbats. Journal du Père Maunoir. Missions en Bretagne, 1631-1650*, Éric LEBEC (éd.), Paris, Éditions de Paris, 1997 (Essais et documents), 175 pages.

NODÉ, Pierre, *Declamation contre l'erreur execrable des maleficiers, sorciers, Enchanteurs, Magiciens, Devins, & semblables observateurs des superstitions: lesquelz pullulent maintenant couvertement en France: à ce que recherche, &*

punition d'iceux soit faicte, sur peine de rentrer en plus grands troubles que jamais. Plus les Articles & Erreurs touchant ceste matiere condemnez à Paris par la faculté de Theologie: avec une treschretie[n]e, & docte Preface faicte à ceste censure par M. Iehan Gerson: & les Docteurs de ladicte faculté, à Paris, Chez Jean du Carroy imprimeur, 1578 (BNF-Gallica), 108 pages.

PEUCER, Gaspar, *Les Devins ou commentaire des principales sortes de devinations : Distingué en quinze livres, esquels les ruses & impostures de Satan sont decouvertes, solidement refutees, & separees d'avec les saintes Propheties & d'avec les predictions naturelles*, Anvers, Heudrik Connix, 1584 (BNF-Gallica), 653 pages.

RABELAIS, François, *Pentagrueline Prognostication*, Paris, Gallimard, 1994 (*Bibliothèque de la Pléiade*), pages 923-935.

VIGENÈRE, Blaise de, *Les images ou tableaux de platte-peinture, La suite de Philostrate*, Paris, Chez Abel Langellier, 1602.

WIER, Jean, *Histoires, disputes & discours des illusions & impostures des diables, des magiciens infames, sorcieres & empoisonneurs : Des ensorcelez & demoniaques, & de la guerison d'iceux : Item de la punition que meritent les magiciens, les empoisonneurs, & les sorciers. Le tout comprins en six livres (augmentez de moitié en ceste derniere edition) par Jean Wier, medecin du Duc de Cleves. Deux dialogues de Thomas Erastus, Professeur en medecine à Heidelberg, touchant le pouvoir des sorcieres : & de la punition qu'elles meritent. Avec deux indices : l'un des chapitres des six livres de Jean Wier : l'autre des matieres notables contenues en tout ce volume, s.l., [chez Jacques Chouet], 1579 (BNF-Gallica), 767 pages.*

Nouvelle-France

BIGOT, Jacques, *La vie du Père Paul Ragueneau*, Guy LAFLÈCHE (éd.), Montréal, VLB éditeur, 1979, 267 pages.

BOUCHER, Pierre, *Histoire veritable et naturelle des mœurs et productions du pays de la Nouvelle-France, [vulgairement dite le Canada]*, Montréal, Imprimerie E. Bastien & Cie, 1964 réimp. [1664], 415 pages.

BOURGEOYS, Marguerite, *Les écrits de Mère Bourgeois. Autobiographie et testament spirituel*, Montréal, Congrégation de Notre-Dame, 1964, 302 pages.

BRESSANI, Francesco Giuseppe, *Relation abrégée de quelques missions des pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France par le P. F. J. Bressany traduite de l'italien et augmentée d'un avant-propos, de la bibliographie de l'auteur et d'un grand nombre de notes et de gravures*, Félix MARTIN (trad.), Montréal, s.n., 1852, 336 pages.

CAMPEAU, Lucien, *Monumenta Novae Franciae*, vol. 1, *La première mission d'Acadie (1602-1616)*, 1967; vol. 2, *Établissement à Québec (1616-1634)*, 1979; vol. 3, *Fondation de la mission huronne (1635-1637)*, 1987; vol. 4, *Les grandes épreuves (1638-1640)*, 1989; vol. 5, *La bonne nouvelle reçue (1641-1643)*, 1991; vol. 6, *Recherche de la paix (1644-1646)*, 1992; vol. 7, *Le témoignage du sang (1647-1650)*, 1994; vol. 8, *Au bord de la ruine (1651-1656)*, 1996; vol. 9, *Pour le salut des Hurons*, 2003, Rome/Québec et Rome/Montréal, IHSI/Presses de l'Université Laval et IHSI/Bellarmin.

CARAYON, Auguste (éd.), *Le Père Chaumonot de la Compagnie de Jésus : autobiographie et pièces inédites*, Poitiers, H. Oudin, 1869, 254 pages.

CHAMPLAIN, Samuel de, *Voyages et découvertes faites en la Nouvelle France, depuis l'année 1615, jusques à la fin de l'année 1618 : où sont décrits les mœurs, coutumes, habits, façons de guerroyer, chasses, dances, festins & enterrements de divers peuples sauvages, & de plusieurs choses remarquables qui luy sont arrivées audit païs, avec une description de la beauté, fertilité & temperature d'iceluy*, Paris, Chez Claude Collet, au Palais, en la galerie des Prisonniers, 1620, 331 pages.

CHASTELLAIN, Pierre, *L'âme éprise du Christ Jésus ou Exercices d'amour envers le Seigneur Jésus pour toute une semaine*, Joseph HOFBECK (éd. et trad.), Montréal, Guérin, 1999 [1648], 741 pages.

CHAUCHETIÈRE, Claude, *La vie de la b. Catherine Tegakoüita, dite à présent la Sainte Sauvagesse*, New York, s.n., 1887, 181 pages.

DOLLIER DE CASSON, François, *Histoire du Montréal, 1642-1672*, Marcel TRUDEL et Marie BABOYANT (éds), LaSalle, Hurtubise HMH, 1992 (*Cahiers du Québec-Collection Documents d'histoire*, 99), 342 pages.

GUYART-MARTIN, Marie [Marie de l'Incarnation], *Correspondance*, Guy-Marie OURY (éd.), Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, 1077 pages.

GUYART-MARTIN, Marie [Marie de l'Incarnation], *Écrits spirituels et historiques (Tours-Québec)*, Albert JAMET (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1985 [1929-1930], 2 vol.

JAMET, Denys, *Coppie de la lettre escripte par le R.P. Denys Jamet, Commissaire des PP. Recolletz de Canada a Monsieur de Rancé, grand Vicaire de Pontoyse*, Paris?, s.n., c1620, 7 pages.

JUCHEREAU de la Ferté, Jeanne-Françoise, *Les annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716*, Québec, L'hôtel-Dieu de Québec, 1939, 444 pages.

JUCHEREAU de la Ferté, Jeanne-Françoise et Marie-Andrée REGNARD DUPLESSIS, *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec*, à Montauban, Chez Jérôme Légier, [1751].

LAFITAU, Joseph François, *Mœurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*, Paris, Chez Saugrain l'aîné, 1724, 4 vol.

LAFLÈCHE, Guy, Les saints martyrs canadiens, vol. 1, Histoire du mythe, 1988; vol. 2, Le martyr d'Isaac Jogues par Jérôme Lalemant, 1989; vol. 3, Le martyr de Jean de Brébeuf selon Paul Ragueneau, 1990; vol. 4, Le martyr de Charles Garnier selon Paul Ragueneau, 1993; vol. 5, Le martyr de la nation huronne et de sa défaite avec Dollard des Ormeaux, 1995, Laval, Singulier.

LECLERCQ, Chrestien, *Nouvelle relation de la Gaspésie*, Réal OUELLET (éd.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999 (*Bibliothèque du Nouveau-Monde*), 791 pages.

[LECLERCQ, Chrestien], Premier établissement de la foy dans la Nouvelle France : contenant la publication de l'Evangile, l'histoire des colonies françaises, & les fameuses découvertes depuis le fleuve de Saint Laurent, la Louisiane & le fleuve Colbert jusqu'au golphe Mexique... : avec les victoires remportées en Canada par les armes de Sa Majesté sur les Anglois & les Iroquois en 1690, Paris, chez Amable Auroy, 1691, 2 vol.

LESCARBOT, Marc, Histoire de la Nouvelle-France : contenant les navigations, découvertes, & habitations faites par les François es Indes Occidentales & Nouvelle-France souz l'avœu & autorité de noz Rois Tres-Chrétiens, & les diverses fortunes d'iceux en l'exécution de ces choses, depuis cent ans jusques à hui : en quoy est comprise l'histoire morale, naturelle, & géographique de ladite province : avec les tables et figures d'icelle, Paris, Chez Jean Milot, 1609, 950 pages.

MORIN, Marie, *Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal, 1659-1725 : Histoire simple et véritable*, Ghislaine LEGENDRE (éd.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1979 (*Bibliothèque des lettres québécoises*), 351 pages.

RADISSON, Pierre-Esprit, *Les aventures extraordinaires d'un coureur des bois. Récits de voyage au pays des Indiens d'Amérique*, Berthe FOUCHIER-AXELSEN (éd. et trad.), Cap-St-Ignace, Nota Bene, 1999, 374 pages.

RAGUENEAU, Paul, *La vie de la Mère Catherine de Saint-Augustin, Religieuse hospitalière de la miséricorde de Québec en la Nouvelle-France*, à Paris, Chez Florentin Lambert, 1671, 384 pages.

ROUSTANG, François (éd.), *Jésuites de la Nouvelle-France*, Desclée de Brouwer, 1961 (*Collection Christus*, 6), 351 pages.

SAGARD, Gabriel, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs recollects y ont faits pour la conversion des infidèles : depuis l'an 1615*, Paris, Librairie Tross, 1866 [1636], 4 vol.

SAGARD, Gabriel, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, suivi du *Dictionnaire de la langue huronne*, Jack WARWICK (éd.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1998 (*Bibliothèque du Nouveau-Monde*), 528 pages.

SAINT-VALLIER, Jean-Baptiste de la Croix de Chevrères de, *Catechisme du diocese de Quebec*, Paris, Chez Urbain Coustelier, 1702, 553 pages.

SAINT-VALLIER, Jean-Baptiste de la Croix de Chevrères de, *Estat présent de l'Église et de la colonie française dans la Nouvelle-France*, Québec?, s.n., 1856 [1688], 121 pages.

SAINT-VALLIER, Jean-Baptiste de la Croix de Chevrères de, *Rituel du diocèse de Québec*, Paris, Chez Simon Langlois, 1703, 671 pages.

SAINTE-IGNACE, mère et SAINTE-HÉLÈNE, mère, *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec*, Montauban, chez Jerosme Legier, 1751, 577 pages.

TÊTU, Henri et Charles-Octave GAGNON, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Québec*, Québec, Imprimerie générale A. Côté et C^{ie}, 1888, vol. 1.

THÉVET, André, *Les singularitez de la France antarctique acutrement nommée Amerique & de plusieurs terres & isles decouvertes de nostre temps*, Paris, Chez les heritiers de Maurice de la Porte, 1558.

THWAITES, Reuben Gold (dir.), *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Brothers, 1896-1901, 73 vol.

4- Ouvrages généraux, monographies, articles

---, *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIII^e - début XV^e siècle)*, Toulouse, Privat, 1992 (*Cahiers Fanjeaux*, 27), 396 pages.

---, *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Clermont Ferrand II, 1987 (*Fascicule 25*), 555 pages.

----, *Les Jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Paris-Rome, Beauchesne-Centrum Ignatianum, 1974 (*Bibliothèque de spiritualité*, 9), 213 pages.

----, *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada. Grandes figures de leur histoire*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, 430 pages.

ANDRIES, Lise, « L'interprétation populaire des songes », *Revue des sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), pages 49-64.

ARIEW, Roger, « Theory of Comets at Paris During the Seventeenth Century », *Journal of the History of Ideas*, 53, 3 (Jul.-Sept. 1992), pages 355-372.

AUBRUN, Michel, « Caractères et portée religieuse et sociale des 'Visiones' en Occident du VI^e et XI^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale (X^e-XII^e siècle)*, 23, 1, 1980, pages 109-130.

AUDISIO, Gabriel, *Les Français d'hier, des croyants (XV^e-XIX^e siècle)*, Paris, Armand Colin, 1996 (*Collection U*, 279), tome 2, 479 pages.

AZOULAI, Martine, *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels de confession des Indiens, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1993 (*Bibliothèque des Histoire*), 261 pages.

BEAUDE, Joseph, « La mystique, langage et discours des petits », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), pages 335-342.

BEAULIEU, Alain, *Convertir les fils de Caïen. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Nuit Blanche, 1994, 177 pages.

BECHTEL, Guy, *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers, s.l.*, Plon, 1997 (*Agora*, 218), 942 pages.

BERCÉ, Yves-Marie, *Fêtes et révolte. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle : essai*, [Paris], Hachette, ca1976 (*Les temps et les hommes*), 253 pages.

BERCÉ, Yves-Marie, « La raison des songes, chez Scipion Dupleix (1606) », *Revue des Sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), pages 123-131.

BERGAMO, Mino, *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*, Grenoble, Jérôme Million, 1992, 281 pages.

BERNAND, Carmen et Serge GRUZINSKI, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988, 255 pages.

BERTHIAUME, Pierre, « Le tremblement de terre de 1663 : les convulsions du verbe ou la mystification du logos chez Charlevoix », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 36, 3 (décembre 1982), pages 375-387.

BERTHIAUME, Pierre, « Paul Lejeune ou le missionnaire possédé », *Voix et Images*, 23, 3, 1998, pages 529-543.

BIENVENU, Jean-Marc, « Une visionnaire fontevriste du XII^e siècle : Angelucia », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde, des origines à nos jours. Actes du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R, Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994 (C.E.R.C.O.R., Travaux et Recherches), pages 139-148.

BITEL, Lisa M., « *In Visu Noctis* : Dreams in European Hagiography and Histories, 450-900 », *History of Religions*, 31, 1, 1991, pages 39-59.

BLOCH, Raymond, *La divination. Essai sur l'avenir et son imaginaire*, [Paris], Fayard, 1991, 211 pages.

BLOUIN, Annie, *Les exigences pastorales de Mgr de Saint-Vallier envers ses prêtres, 1685-1727*, mémoire de M.A. (Histoire), Université Laval, 1999, 140 pages.

BOGLIONI, Pierre, « L'Église et la divination au Moyen Âge, ou les avatars d'une pastorale ambiguë », *Théologiques*, 8, 1, 2000, pages 37-66.

BOUCHER, Ghislaine, *Dieu et Satan dans la vie de Catherine de Saint-Augustin (1632-1668)*, Tournai-Montréal, Desclée & Cie-Bellarmin, 1979 (*Hier-Aujourd'hui*, 21), 234 pages.

BOULET-SAUTEL, Marguerite, « Le rêve et le droit », *Revue des Sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), pages 115-119.

BOYER, Raymond, *Les crimes et les châtements au Canada français du XVII^e au XX^e siècle, s.l.*, L'encyclopédie du Canada français, 1966, vol. 5, 542 pages.

BRÉMOND, Henri, *Histoire du sentiment religieux en France, depuis la fin des Guerres de Religion jusqu'à nos jours*, vol. II, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1923.

BROWN, Judith C., *Sœur Benedetta, entre sainte et lesbienne. Toscane, XVII^e siècle*, [Paris], Gallimard, 1987 [1986] (*Bibliothèque des histoires*), 217 pages.

BROWN, Peter, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, ROUSELLE, Aline (trad.), Paris, Cerf, 1984 (*Histoire*), 165 pages.

BURKE, Peter, « L'histoire sociale des rêves », *Annales ESC*, 28, 2 (Mars-Avril 1973), pages 329-342.

CAHNE, Pierre-Alain, « Rêve et songe. Lexique et idéologie », *Revue des Sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), pages 193-198.

CAILLOIS, Roger et Gustave E. von GRUNEBaum (éds), *Le rêve et les sociétés humaines*, [Paris], Gallimard, 1967 (*Bibliothèque des sciences humaines*), 430 pages.

CAISSY, André, « *Le songe est la règle de nos vies* ». *Le Rêve chez les Iroquoiens des XVII^e et XVIII^e siècles*, mémoire de M.A. (Histoire), Université Laval, 1995, 115 pages.

CAMPANGNE, Hervé, « Démonologie ou 'Histoires prodigieuses'? : au carrefour de la science et de la littérature », *Studi Francesi*, 129, 43 (septembre-décembre 1999), pages 496-503.

CAMPEAU, Lucien, *La première mission des jésuites en Nouvelle-France (1611-1613) et Les commencements du Collège de Québec (1626-1670)*, Montréal, Bellarmin, 1972 (*Cahiers d'histoire des jésuites*, 1), 128 pages.

CANTO-SPERBER, Monique (dir.), *Philosophie grecque*, 2^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 [1997] (*Collection Premier cycle*), 885 pages.

CAQUOT, André et Marcel LEIBOVICI (éds), *La divination*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, vol. 2.

CAROZZI, Claude, « Extases et visions chez frère Roger de Provence » dans *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIII^e-début XV^e siècle)*, Fanjeaux, Éditions Privat, 1992 (*Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc aux XIII^e et XIV^e siècles*, 27), pages 81-105.

CAROZZI, Claude, « La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le Haut Moyen Âge », dans *Popoli e Paesi Nella Cultura Altomedievale, 23-29 aprile 1981*, Spoleto, Presso la Sede del Centro, 1983 (*Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo*, 29), tome 2, pages 423-481.

CAROZZI, Claude, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, Palais Farnèse, École française de Rome, 1994 (*Collection de l'école française de Rome*, 189), 711 pages.

CELLAN, André, « Démon et sorcier en Nouvelle-France : Culture populaire et culture de l'élite », *The Register*, 6, 1 (printemps 1985), pages 25-40.

CERTEAU, Michel de, « Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle : Une 'Nouvelle Spiritualité' chez les jésuites français », *Revue d'ascétique et de mystique*, 41, 1965, pages 339-286.

CERTEAU, Michel de, « Historicités mystiques », *Recherches de Sciences religieuses*, 73, 1985, pages 325-354.

CERTEAU, Michel de, *La fable mystique (XVI^e-XVII^e siècle)*, [Paris], Gallimard, 1982 (*Tel*, 115), 414 pages.

CERTEAU, Michel de, *La possession de Loudun*, [Paris], Gallimard/Juliard, 1980 (coll. *Archives*), 345 pages.

CERTEAU, Michel de, « 'Mystique' au XVII^e siècle. Le problème du langage 'mystique' », dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Volume 2. Du Moyen Âge au siècle des Lumières*, s.l., Aubier, 1964 (*Théologie*, 57), pages 267-291.

CHABOT, Marie-Emmanuel, « Constitutions et règlements des premières ursulines de Québec (1647-1681) », *La Revue de l'Université Laval*, 19, 2 (octobre 1964), pages 105-120.

CHARRON, Yvon, *Mère Bourgeoys (1620-1700)*, Montréal, Beauchemin, 1950, 250 pages.

CHATELLIER, Louis, *Le catholicisme en France, 1500-1650*, Paris, Sedes, 1995 (*Regards sur l'histoire*), 2 vol.

CHIFFOLEAU, Jacques, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, Palais Farnèse, École française de Rome, 1980 (*Collection de l'École française de Rome*, 47), 494 pages.

CHOQUETTE, Leslie, « 'Ces Amazones du Grand Dieu' : Women and Mission in Seventeenth-Century Canada », *French Historical Studies*, 17, 3 (Spring 1992), pages 627-655.

CHRISTIANS Jr, William A., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981, 349 pages.

CLICHE, Marie-Aimée, « Ça parle au diable! », *Horizon Canada*, 80, 1986, pages 1916-1920.

CLICHE, Marie-Aimée, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, 1988 (*Ethnologie de l'Amérique française*), 354 pages.

COGNET, Louis, *Crépuscule des mystiques. Bossuet-Fénélon*, 2^e édition, Paris, Desclée, 1991 [1958] (*Bibliothèque de théologie*), 292 pages.

COMBY, Jean (dir.), *L'itinéraire mystique d'une femme : Marie de l'Incarnation, ursuline*, Paris, Cerf, 1993 (*Épiphanie Documents*), 223 pages.

COUSINIÉ, Frédéric, *Le peintre chrétien. Théories de l'image religieuse dans la France du XVII^e siècle*, s.l., L'Harmattan, 2000 (*Esthétiques*), 190 pages.

CROIX, Alain, *Cultures et religion en Bretagne aux 16^e et 17^e siècles*, s.l., Apogée-Presses de l'Université de Rennes, 1995, 334 pages.

DANDREY, Patrick, « La médecine du songe au XVII^e siècle », *Revue des Sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), pages 67-101.

DARDEL, Éric, « De la magie à l'histoire », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 47, 1, 1967, pages 58-68.

DAUVOIS, Nathalie et Jean-Philippe GROSPERRIN (dir.), *Songes et songeurs (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2003 (*Les Collections de la République des Lettres-Symposiums*), 253 pages.

DECHÊNE, Louise, *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle*, Montréal, Boréal, 1988 [1974] (*Boréal compact*, 5), 532 pages.

DELÂGE, Denys, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, [Montréal], Boréal, 1991 (*Boréal compact*, 25), 424 pages.

DELUMEAU, Jean, *La peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles*, [Paris], Fayard, 1978 (*Pluriel*, 974), 607 pages.

DELUMEAU, Jean, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 6^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 [1971] (*Nouvelle Clio*), 494 pages.

DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, [Paris], Fayard, 1983, 741 pages.

DELUMEAU, Jean, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, [Paris], Fayard, 1989, 667 pages.

DEMERSON, Geneviève et Bernard DOMPNIER (dir.), *Les signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e. Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme avec le concours du C.N.R.S.*, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université Blaise-Pascal, 1993 (fascicule 41), 312 pages.

DEROY-PINEAU, Françoise (dir.), *Marie Guyard de l'Incarnation. Un destin transocéanique (Tours, 1599-Québec, 1672)*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 2000 (*Guiart*), 415 pages.

DEROY-PINEAU Françoise et Paul BERNARD, « Projet mystique, réseaux sociaux et mobilisation des ressources : le passage en Nouvelle-France de Marie de l'Incarnation en 1639 », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 113, (janvier-mars 2001), pages 61-91.

DESLANDRES, Dominique, *Croire et faire croire. Les missions au XVII^e siècle (1600-1650)*, [Paris], Fayard, 2003, 633 pages.

DESLANDRES, Dominique, « Des reliques comme vecteur d'acculturation au XVII^e siècle », *Proceedings, Western Society for French History*, 20, 1993, pages 93-108.

DESLANDRES, Dominique, « Le diable en mission. Le rôle du diable dans les missions en France et en Nouvelle-France », dans Frédéric MEYER et Christian SORREL (dir.), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle, Actes des colloques de Chambéry (1999)*, Chambéry, Institut d'études savoisiennes, t.VIII, 2001, pages 247-262.

DESLANDRES, Dominique, « Le jésuite, « l'intoléré » et le « Sauvage » : la fabrication par omission d'un mythe », dans Chantal GRELL et Christian MICHEL (dir.), *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières (1680-1820). Colloque tenu en Sorbonne les 24 et 25 mai 1988*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989 (*Mythes, Critique et Histoire*, 3), pages 87-99.

DESLANDRES, Dominique, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse (1600-1650). Missions intérieures et premières missions canadiennes*, Thèse de Ph. D. (Histoire), Université de Montréal, 1990, 2 vol., 508 pages.

DESLANDRES, Dominique, « Le rayonnement des ursulines en Nouvelle-France », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde, des origines à nos jours. Actes du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R, Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994 (*C.E.R.C.O.R., Travaux et Recherches*), pages 885-899.

DESLANDRES, Dominique, « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart? Essai d'ethnohistoire d'une mystique d'après sa correspondance », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), pages 285-300.

DOIRON, Normand, « Songe et mensonge dans le 'Quatrième voyage du S^r de Champlain' (1613) », *Studi Francesi*, 35, 2, 1991, pages 227-248.

DOIRON, Normand, « Songes sauvages. De l'interprétation jésuite des songes amérindiens au XVII^e siècle », *L'Esprit Créateur*, 30, 3 (automne 1990), pages 59-66.

DOMPNIER, Bernard, *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris, Le Centurion, 1985 (*Chrétiens dans l'histoire*), 277 pages.

DORSEY, Peter A., « Going to School with Savages : Authorship and Authority among the Jesuits of New France », *William and Mary Quaterly*, 55, 3 (july 1998), pages 399-420.

DULAËY, Martine, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1973, 263 pages.

DUPÈBE, Jean, « 'L'Ars notoria' et la polémique sur la divination et la magie », dans *Divination et controverse religieuse en France au XVI^e siècle*, Paris, École Normale Supérieure de Jeunes Filles, 1987 (*Cahiers V.L. Saulnier*, 4), pages 123-134.

DUPRONT, Alphonse, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, [Paris], Gallimard, 1987 (*Bibliothèque des histoires*), 541 pages.

DUPRONT, Alphonse, « Pèlerinage et lieux sacrés », dans *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, Toulouse, Privat, 1973, vol. 2, pages 189-206.

DURAND, Gilbert, *L'imagination symbolique*, 4^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1984 [1964] (*Quadrige*), 133 pages.

DUVIOLS, Jean-Paul et Annie MOLINIÉ-BERTRAND (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain. Actes du colloque international*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 (*Histoires*), 546 pages.

ÉLIADE, Mircea, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, [Paris], Gallimard, 1952 (*TEL*, 44), 238 pages.

ÉLIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, [Paris], Gallimard, 1965 [1957] (*Folio-Essais*, 82), 181 pages.

ELOVITZ, Paul, « Dreams as a Psychohistorical Source », *The Journal of Psychohistory*, 16, 3 (Winter 1988), pages 289-296.

ERICKSON, Carolly, *The Medieval Vision. Essays in History and Perception*, New York, Oxford University Press, 1976, 247 pages.

FAIVRE, Antoine, *Accès de l'ésotérisme occidental*, [Paris], Gallimard, 1996 (*Bibliothèque des sciences humaines*), 2 vol.

FORESTIER, Georges, « Le rêve littéraire du baroque au classicisme : réflexes typologiques et enjeux esthétiques », *Revue des Sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), pages 213-235.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, [Paris], Gallimard, 1972 (TEL, 9), 689 pages.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Un archéologie des sciences humaines*, [Paris], Gallimard, 1966 (Tel, 166), 400 pages.

FOWLER, C. F., *Descartes on the Human Soul. Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999 (*Archives internationales d'histoire des idées*, 160), 442 pages.

GAGNON, François-Marc, *La conversion par l'image. Un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Montréal, Bellarmin, 1975, 141 pages.

GATTO, Giuseppe, « Le voyage au paradis : La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Âge », *Annales ESC*, 34, 5, 1979, pages 929-942.

GAUTIER, Jean-Luc, « Rêver en France au XVII^e siècle : une introduction », *Revue des Sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), pages 7-24.

GIGUÈRE, Hermann, « Une voie de l'indicible : le fond de l'âme », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), pages 317-334.

GINZBURG, Carlo, *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Flammarion, 1984 [1966] (*Champs/Flammarion*, 135), 271 pages.

GODDARD, Peter A., « The Devil in New France : Jesuit Demonology, 1611-50 », *The Canadian Historical Review*, 78, 1 (March 1997), pages 40-62.

GOULEMOT, J.-M., « Démons, merveilles et philosophie à l'âge classique », *Annales ESC*, 35, 6 (novembre-décembre 1980), pages 1223-1250.

GREER, Allan, « Colonial Saints : Gender, Race, and Hagiography in New France », *William and Mary Quaterly*, 57, 2 (avril 2000), pages 323-348.

GREINER, Frank (dir.), *Aspects de la tradition alchimique au XVII^e siècle. Actes du colloque international de l'Université de Reims-Champagne-Ardenne (Reims, 28 et 29 novembre 1996)*, Paris-Milan, S.É.H.A.-Archè, 1998 (*Textes et Travaux de Chrysopoeia*, 4), 518 pages.

GRUZINSKI, Serge, « Délires et visions chez les Indiens du Mexique », *Mélanges de l'École française de Rome*, 86, 2, 1974, pages 445-480.

GRUZINSKI, Serge, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècle)*, [Paris], Gallimard, 1988 (*Bibliothèque des histoires*), 375 pages.

GRUZINSKI, Serge, *La guerre des images, de Christophe Colomb à « Blade Runner » (1492-2019)*, Paris, Fayard, 1990, 389 pages.

HEALY, George R., « The French Jesuits and the Idea of the Noble Savage », *The William and Mary Quaterly*, 15, 2 (April 1958), pages 143-167.

HORGUELIN, Christophe, *La prétendue république. Pouvoir et société au Canada, 1645-1675*, Sillery, Septentrion, 1997 (*Les cahiers du Septentrion*, 9), 169 pages.

HOUDARD, Sophie, « De l'exorcisme à la communication spirituelle : le sujet et ses démons », *Littératures classiques*, 25, 1995, pages 187-199.

HOUDARD, Sophie, « Des fausses saintes aux spirituelles à la mode : les signes suspects de la mystique », *XVII^e siècle*, 200, 1998, pages 417-432.

HOUDARD, Sophie, « Possession et spiritualité : deux modèles de savoir féminin », dans NATIVEL, Colette (dir.), *Femmes savantes, savoirs des femmes, du crépuscule de la Renaissance à l'aube des Lumières. Actes du colloque de Chantilly (22-24 septembre 1995)*, Genève, Librairie Droz, 1999 (*Travaux du Grand Siècle*, 11), pages 199-135.

HUBERT, Olliver, « Construire le rite comme un objet historique : pour un usage pragmatique de l'anthropologie en histoire religieuse au Québec », *SCHEC, Études d'histoire religieuse*, 67 (2001), pages 81-91.

HURTUBISE, Pierre, « Les mythes mobilisateurs de l'entreprise missionnaire et coloniale en Nouvelle-France », dans Luca CODIGNOLA et Raimondo LURAGHI (éds), *Canada ieri e oggi. Atti del 6^e convegno internazionale di studi canadesi, Selva di Fasanam 27-31 marzo 1985, s.l., Schena Editore, 1986*, pages 43-57.

IZARD, Michel et Pierre SMITH (éds), *La fonction symbolique*, [Paris], Gallimard, 1979 (*Bibliothèque des histoires*), 347 pages.

JACQUES-CHAQUIN, Nicole et Sophie HOUDARD (dir.), *Curiosité et Libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, Éditions ENS, Fontenay-aux-Roses, s.d. (*Theoria*), vol.1.

JACQUES-CHAQUIN, Nicole, « La curiosité sorcière : représentations du désir féminin du savoir chez les démonologues (XVI^e-XVII^e siècles) », NATIVEL, Colette (dir.), *Femmes savantes, savoirs des femmes, du crépuscule de la Renaissance à l'aube des Lumières. Actes du colloque de Chantilly (22-24 septembre 1995)*, Genève, Librairie Droz, 1999 (*Travaux du Grand Siècle*, 11), pages 107-118.

JACQUES-CHAQUIN, Nicole et Maxime PRÉAUD (éds), *Le sabbat des sorciers (XV^e-XVIII^e siècle). Colloque international E.N.S., Fontenay-Saint-Cloud (4-7 novembre 1992)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, 442 pages.

JAENEN, Cornelius J., *Friend and Foe. Aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, [Toronto], McClelland and Steward, 1976, 207 pages.

JEANEN, Cornelius J., « 'Les Sauvages Amérindiens' : Persistence into the 18th Century of Traditional French Concepts and Constructs for Comprehending Amerindians », *Ethnohistory*, 29, 1 (winter 1982), pages 43-56.

JUNG, Carl G., *L'homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1975 [1962], 347 pages.

KEEFER, Michael H., « The Dreamer's Path : Descartes and the Sixteenth Century », *Renaissance Quarterly*, 49, 1996, pages 30-76.

KESSEL, Elisja Schulte Van, « Vierges et mères entre ciel et terre. Les chrétiennes des premiers Temps modernes », dans Georges DUBY et Michelle PERROT (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. 3, *XV^e-XVIII^e siècle, s.l.*, Perrin, 2002 [1991] (*Tempus*, 3), pages 169-212.

KIECKHEFER, Richard, *Magic in the Middle Ages*, 2^e édition, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 [1989] (*Cambridge Medieval Textbooks*), 219 pages.

LACROIX, Benoît et François SIMARD (dir.), *Religion populaire, religion des clercs?*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984 (*Culture populaire*, 2), 444 pages.

LACROIX, Benoît et Pietro BOGLIONI (dir.), *Les religions populaires, colloque international, 1970*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1972 (*Histoire et sociologie de la culture*, 3), 154 pages.

LADURIE, Emmanuel Le Roy, *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, 2^e édition, [Paris], Gallimard, 1982 [1975] (*Folio-histoire*, 9), 640 pages.

LAFLÈCHE, Guy, « Le chamanisme des Amérindiens et des missionnaires de la Nouvelle-France », *Studies in religion/Sciences religieuses*, 9, 1, 1980, pages 137-160.

LAFLÈCHE, Guy, « Peut-on canoniser une folle? » *La Libre Pensée*, 10, 1989, pages 25-27.

LATOURELLE, René, *Compagnon des Martyrs canadiens, Pierre-Joseph-Marie Chaumonot*, [Montréal], Bellarmin, 1998, 270 pages.

LATOURELLE, René, *François-Joseph Bressani. Missionnaire et humaniste*, [Montréal], Bellarmin, 1999, 125 pages.

LATOURELLE, René, *Jean de Brébeuf*, [Montréal], Bellarmin, 1999, 333 pages.

LAURENS, Florence Vuilleumière, *La raison des figures symboliques à la Renaissance et à l'âge classique. Études sur les fondements philosophiques, théologiques et rhétoriques de l'image*, Genève, Librairie Droz S.A., 2000 (*Travaux d'Humanisme et Renaissance*, 340), 538 pages.

LEAHEY, Margaret J., « 'Comment peut un muet prescher l'évangile?'. Jesuit Missionaries and the Native Languages of New France », *French Historical Studies*, 19, 1 (Spring 1995), pages 105-131.

LEBRUN, François, *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, [Paris], du Seuil, 2001 (*Points histoire*, 283), 306 pages.

LE BRUN, Jacques, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, Éditions Klincksieck, 1972 (*Bibliothèque française et romane*, 39), 816 pages.

LE BRUN, Jacques, « Rêves de religieuses. Le désir, la mort et le temps », *Revue des Sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), pages 27-47.

LECOUTEUX, Claude, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1996, 253 pages.

LEFÈBVRE, Fernand, « La répression satanique en la Nouvelle-France », *Bulletin des recherches historiques*, 61, 1, 1955, pages 41-44.

LE GOFF, Jacques, *Un autre Moyen Âge*, [Paris], Gallimard, 1999 (*Quarto Gallimard*), 1400 pages.

LI, Shenwen, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*, Paris-Sainte-Foy, L'Harmattan-Les Presses de l'Université Laval, 2001 (*Collection Interculture*), 379 pages.

MACLEAN, Ian, « Foucault's Renaissance Episteme Reassessed : An Aristotelian Counterblast », *Journal of History of Ideas*, 59, 1, 1998, pages 149-166.

MANDROU, Robert, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Seuil, 1980 (*L'Univers historique*), 576 pages.

MARTIN, Denis, « Notes sur l'iconographie de Saint François Régis en Nouvelle-France », *Annales d'histoire de l'art canadien*, 9, 1, 1986, pages 1-27.

MATHIEU, Jacques, *La Nouvelle-France. Les Français en Amérique du Nord, XVI^e-XVIII^e siècle, s.l.*, Belin-Les Presses de l'Université Laval, 1991, 254 pages.

MATTON, Sylvain, « Le rêve dans les « secrètes sciences » : spirituels, kabbalistes chrétiens et alchimistes », *Revue des sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), pages 153-180.

MAYEUR, Jean-Marie et al. (dir.), *Histoire du Christianisme, des origines à nos jours*; tome 8, *Le temps des confessions (1530-1620/30)*, 1992, 1236 pages; tome 9, *L'âge de raison (1620/30-1750)*, Paris, Desclée, 1997, 1214 pages.

MINOIS, Georges, *Histoire de l'avenir, des prophètes à la prospective*, Paris, Fayard, 1996, 676 pages.

MIQUEL, Dom Pierre, *Mystique et discernement. « Voici le moment d'avoir du discernement » (Ap. 13, 18)*, Paris, Beauchesne, 1997, 224 pages.

MOREIRA, Isabel, *Dreams, Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2000, 262 pages.

MORRISON, Kenneth M., « Baptism and Alliance : The Symbolic Mediations of Religious Syncretism », *Ethnohistory*, 37, 4 (automne 1990), pages 416-437.

MUCHEMBLED, Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Flammarion, 1978 (*Champs/Flammarion*, 252), 398 pages.

MUCHEMBLED, Robert, *Une histoire du diable, XII^e-XX^e siècle*, Paris, Du Seuil, 2000, 409 pages.

NEVEUX, Hugues, « Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250-vers 1300) », *Annales ESC*, 34, 2, 1979, pages 245-263.

OURY, Guy-Marie, *L'itinéraire mystique de Catherine de Saint-Augustin*, Chambray, C.L.D., 1985, 233 pages.

PARKMAN, Francis, *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century*, Toronto, Georges N. Morang & Company limited, 1899 (*Frontenac Edition*), 2 vol..

PEARL, Jonathan L., « Demons and Politics in France, 1560-1630 », *Historical Reflexion : Réflexion historique*, 12, 2, 1985, pages 241-251.

PEARL, Jonathan L., « Witchcraft in New France in the seventeenth century : the social aspect », *Historical Reflection : Réflexion historique*, 4, 2, 1977, pages 191-205.

PELLETIER, Louis, *Le clergé en Nouvelle-France. Étude démographique et répertoire biographique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1993 (*Démographie canadienne*), 324 pages.

PERRAULT, J-Alfred, « Les mariages de Marie Pontonnier », *Mémoires de la société généalogique canadienne-française*, 1, 1944-45, pages 270-274.

PERRIN, Michel, *Le chamanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 (*Que sais-je?*, 2968), 128 pages.

POULIOT, Léon, *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*, Montréal-Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 1940 (*Collection des Studia*), 319 pages.

PRÉAUD, Maxime, « Le rêve du sabbat », *Revue des sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), pages 103-113.

REYNES, Geneviève, *Couvents de femmes. La vie des religieuses contemplatives dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles*, [Paris], Fayard, 1987, 301 pages.

ROCHEMONTEIX, Camille de, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle, d'après beaucoup de documents inédits*, Paris, Letouzey et Ané éditeurs, 1895-1896, 3 vol.

ROCHEMONTEIX, Camille de, *Un collège de Jésuites aux XVII^e & XVIII^e siècles. Le Collège Henri IV de La Flèche*, Le Mans, Leguicheux imprimeur-libraire, 1889, 4 vol.

RODIS-LEWIS, Geneviève, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950 (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*), 302 pages.

RUSSEL, Jeffrey Burton, *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1986, 333 pages.

SALLMANN, Jean-Michel, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVI^e siècle*, Paris, Aubier 1986 (*Collection historique*), 240 pages.

SALLMANN, Jean-Michel, « Image et fonction du saint dans la région de Naples à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge-Temps modernes*, 91, 2, 1979, pages 827-874.

SALLMANN, Jean-Michel (dir.), *Visions indiennes, visions baroques : les métissages de l'inconscient*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992 (*Ethnologies*), 224 pages.

SAUZET, Robert, « Le milieu dévot tourangeau et les débuts de la réforme catholique », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 75, 194, 1989, pages 159-166.

SAWARD, John, *Dieu à la folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, Paris, Éditions du Seuil, 1983 [1980], 315 pages.

SCHMITT, Jean-Claude, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'Anthropologie médiévale*, [Paris], Gallimard, 2001 (*Bibliothèque des histoires*), 446 pages.

SCHMITT, Jean-Claude, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, [Paris], Gallimard, 1994 (*Bibliothèque des Histoires*), 306 pages.

SÉGUIN, Robert-Lionel, *La sorcellerie au Canada français, du XVII^e au XIX^e siècles*, Montréal, Ducharme, 1961, 191 pages.

SÉGUIN, Robert-Lionel, *La sorcellerie au Québec, du XVII^e au XIX^e siècles*, Montréal, Leméac-Payot, 1978 (*Collection Connaissance*), 250 pages.

SÉGUIN, Robert-Lionel, « La sorcellerie en Nouvelle-France », *Revue de l'Université Laval*, 11, 9, pages 797-804.

SIMON, Gérard, « Descartes, le rêve et la philosophie au XVII^e siècle », *Revue des Sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), pages 133-151.

SOMAN, Alfred, « Sur la fin des sorciers au XVII^e siècle », dans Jean-Pierre BARDET et Madeleine FOISIL (dir.), *La vie, la mort, la foi, le temps. Mélanges offerts à Pierre Chaunu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pages 229-248.

THÉRY, Chantal, « Chemins de traverse et stratégies discursives chez Marie de l'Incarnation », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), pages 301-316.

THORNDIKE, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, 3^e édition, vol. V-VI, « The Sixteenth Century »; vol. VII-VIII, « The Seventeenth Century », New York, Columbia University Press, 1959 [1941] (*History of Science Society Publications*).

THUILLIER, Jacques, « La peinture française du XVII^e siècle et le rêve », *Revue des Sciences humaines*, 82, 211 (juillet-septembre 1988), pages 201-211.

TOUPIN, Robert, *Arpents de neige et Robes Noires. Brève relation sur le passage des Jésuites en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, s.l., Bellarmin, 1991, 129 pages.

TRIGGER, Bruce G., « Early Native North American Responses to European Contact: Romantic versus Rationalistic Interpretations », *The Journal of American History*, 77, 4 (March 1991), pages 1195-1215.

TRIGGER, Bruce G., *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 1992 [1985] (*Boréal compact*, 38), 543 pages.

TRIGGER, Bruce G., *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1987 [1976], 913 pages.

TROTTMANN, Christian, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Palais Farnèse, École française de Rome, 1995 (*Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 289), 899 pages.

TRUDEL, Marcel, *Histoire de la Nouvelle-France*, Montréal, Fidès; vol. III, tomes 1 et 2, « La seigneurie de Montréal des Cent-Associés (1627-1663) », 1979; vol. IV, « La seigneurie de la Compagnie des Indes Occidentales (1663-1674) », 1997.

TULLIO, Grégory (dir.), *I Sogni nel Medioevo. Seminario Internazionale, Roma, 2-4 ottobre 1983*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985 (*Lessico intellettuale Europeo*, 35), 356 pages.

TURGEON, Laurier, DELÂGE, Denys et Réal OUELLET (dir.), *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe (XVI^e-XX^e siècles)*, s.l., Les Presses de l'Université Laval, 1996, 580 pages.

VAUCHEZ, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Palais Farnèse, École française de Rome, 1981 (*Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 241), 765 pages.

VAUCHEZ, André, « Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge : visionnaires, prophètes et mystiques », *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge-Temps modernes*, 96, 1984, pages 281-293.

VAUCHEZ, André (dir.), *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII^e-XVI^e siècle). Actes de la table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le Centre de recherche « Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XII^e-XVIII^e siècle » de l'Université de Paris X-Nanterre (Chantilly, 30-31 mai 1988)*, École Française de Rome, Palais Farnèse, 1990, 414 pages.

VAUCHEZ, André, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999 (*Bibliothèque Histoire*), 276 pages.

VERBEECK-VERHELST, Muriel, « Magie et curiosité au XVII^e siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 83, 1-2, 1988, pages 347-368.

VERCIANI, Laura, *Le moi et ses diables. Autobiographie spirituelle et récit de possession au XVII^e siècle*, Arlette Estève (trad.), Paris, Honoré Champion, 2001 (*Lumière classique*, 33), 208 pages.

VERNANT, Jean-Pierre et al., *Divination et rationalité*, Paris, Éditions du Seuil, 1974 (*Recherches anthropologiques*), 321 pages.

VIAU, Roland, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, 2^e édition, Montréal, Boréal, 2000 [1997] (*Boréal Compact*, 109), 318 pages.

VIAU, Roland, *Femmes de personne. Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 2000, 323 pages.

VIDAL, Daniel, *Critique de la raison mystique. Benoît de Canfield : possession et dépossession au XVII^e siècle*, Grenoble, Jérôme Million, 1990, 429 pages.

VON GERNET, Alexander, « Saving the Souls : Reincarnation Beliefs of the Seventeenth-Century Huron », dans Antonia MILLS et Richard SLOBODIN (éds), *Amerindian Rebirth. Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1994, pages 38-54.

VOVELLE, Michel, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, [Paris], Gallimard/Julliard, 1974 (*Folio/Histoire*, 28), 253 pages.

WALLACE, Anthony F. C., « Dreams and the Wishes of the Soul : A Type of Psychoanalytic Theory among the Seventeenth Century Iroquois », *American Anthropologist*, 60, 1958, pages 234-248.

WEIL, Françoise, « Conversions et baptêmes en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècle). Principes, méthodes et résultats », dans Claude BLANCKAERT (dir.), *Naissance de l'ethnologie? : anthropologie et missions en Amérique (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, 1985 (*Sciences humaines et religions*), pages 45-60.

WEINSTEIN, Donald et Rudolph M. BELL, *Saints & Society. The Two World of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1982, 314 pages.

Annexe I- Conceptions des songes (V^e-XVII^e siècles)

Nous reproduisons ici les quelques extraits de sources antiques, médiévales et modernes relatives aux songes qui nous ont guidé pour la rédaction de la première partie de ce mémoire. Nous y retrouvons la représentation des songes de quelques théologiens et médecins, du V^e au XVII^e siècle.

Sommaire

- I) ***Commentaire du songe de Scipion par Macrobe au V^e siècle***, dans *Commentary on the Dream of Scipio*, 2^e éd., William Harris Stahl (éd. et trad.), New York, Columbia University Press, 1990 [1952] (*Records of Western Civilization*), I, 3, 1-11, pages 87-90.
- II) ***Le songe chez Grégoire le Grand (vers 540-604)***, dans *Dialogues*, Tome 3, livre IV, Paul Antin (trad.), Paris, Éditions du Cerf, 1980 (*Sources chrétiennes*, 265), IV, 50, 1-6.
- III) ***Le songe chez saint Thomas d'Aquin (1228-1274)***, dans *La Somme de théologie*, Paris, Édition du Cerf, 1983, II^a-II^{ae}, quest. 95, art. 6, réponse.
- IV) ***Le songe chez Levinus Lemnius (XVI^e siècle)***, dans *Les occultes merveilles et secretz de nature : avec plusieurs enseignements des choses diverses tant par raison probable que par conjecture artificielle : exposées en deux livres de non moindre plaisir que prouffit au lecteur studieux*, Édition de Paris, 1567, livre 2, chapitre XXXI, pages 315-318.
- V) ***Le songe chez Gaspar Peucer (1525-1602)***, dans *Les Devins ou commentaire des principales sortes de devinations: Distingué en quinze livres, esquels les ruses & impostures de Satan sont descubertes, solidement refutees, & separees s'avec les saintes Propheties & d'avec les predictions naturelles*, Anvers, Heudrik Connix, 1584, pages 351-355.
- VI) ***Le songe chez André du Laurens (1558-1609)***, dans *Discours de la conservation de la vene : des maladies mélancoliques des catarrhes, & de la vieillesse*, s.l., Théodore Samson, 1598, pages 259-262.

I) Commentaire du songe de Scipion par Macrobe au V^e siècle

[1] After these prefatory remarks, there remains another matter to be considered before taking up the text of *Scipio's Dream*. We must first describe the many varieties of dreams recorded by the ancients, who have classified and defined the various types that have appeared to men in their sleep, wherever they might be. Then we shall be able to decide to which type the dream we are discussing belongs.

[2] All dreams may be classified under five main types : there is the enigmatic dream, in Greek *oneiros*, in Latin *somnium*; second, there is the prophetic vision, in Greek *horama*, in Latin *visio*; third, there is the oracular dream, in Greek *chrematismos*, in Latin *oraculum*; fourth, there is the nightmare, in Greek *enypnion*, in Latin *insomnium*; and last, the apparition, in Greek *phantasma*, which Cicero, when he has occasion to use the word, calls *visum*.

[3]The last two, the nightmare and the apparition, are not worth interpreting since they have no prophetic significance. [4] Nightmare may be caused by mental or physical distress, or anxiety about the future : the patient experiences in dreams vexations similar to those that disturb him during the day. [...] The physical variety might be illustrated by one who has overindulged in eating or drinking and dreams that he is either choking with food or unburdening himself, or by one who has been suffering from hunger or thirst and dreams that he is craving and searching for food or drink or has found it. Anxiety about the future would cause a man to dream that he is gaining a prominent position or office as he hoped or that he is being deprived of it as he feared.

[5]Since these dreams and others like them arise from some condition or circumstance that irritates a man during the day and consequently disturbs him when he falls asleep, they flee when he awakes and vanish into thin air. Thus the name *insomnium* was given, not because such dreams occur 'in sleep' – in this respect nightmares are like other types – but because they are noteworthy only during their course and afterwards have no importance or meaning. [...]

[7] The apparition (*phantasma* or *visum*) comes upon one in the moment between wakefulness and slumber, in the so-called 'first cloud of sleep.' In this drowsy condition he thinks he is still fully awake and imagines he sees specters rushing at him or wandering vaguely about, differing from natural creatures in size and shape, and hosts of diverse things, either delightful or disturbing. To this class belongs the incubus, which, according to popular belief, rushes upon people in sleep and presses them with a weight which they can feel.

[8] The two types just described are of no assistance in foretelling the future; but by means of the other three we are gifted with the powers of divination.

We call a dream oracular in which a parent, or a pious or revered man, or a priest, or even a god clearly reveals what will or will not transpire, and what action to take or to avoid. [9] We call a dream a prophetic vision if it actually comes true. For example, a man dreams of the return of a friend who has been staying in a foreign land, thoughts of whom never enter his mind. He goes out and presently meets his

friend and embraces him. Or in his dream he agrees to accept a deposit, and early the next day a man runs anxiously to him, charging him with the safekeeping of his money and committing secrets to his trust. [10] By an enigmatic dream we mean one that conceals with strange shapes and veils with ambiguity the true meaning of the information being offered, and requires an interpretation for its understanding. We need not explain further the nature of this dream since everyone knows from experience what it is. There are five varieties of it : personal, alien, social, public, and universal. [11] It is called personal when his dream involves others and himself; public, when he dreams that some misfortune or benefit has befallen the city, forum, theater, public walls, or other public enterprise; universal, when he dreams that some change has taken place in the sun, moon, planets, sky, or regions of the earth.

II) Le songe chez Grégoire le Grand (vers 540-604)

L. Pierre. Instruisez-moi, voulez-vous? Les visions de la nuit doivent-elles être prises au sérieux?

2. Grégoire. Il faut savoir, Pierre, que les images oniriques viennent de six manières. Elles naissent d'un ventre vide ou plein; d'une illusion; d'une réflexion et d'une illusion; d'une révélation; d'une réflexion et d'une révélation. Nous connaissons tous par expérience les deux premières catégories. Les quatre autres, nous les trouvons dans la sainte Écriture.

3. Si les songes ne venaient souvent de l'ennemi caché par une illusion, le sage ne dirait pas : « Les songes en ont jeté plusieurs dans l'erreur, et ceux qui espèrent en eux sont tombés. » Ou bien : « Vous ne prendrez pas les augures et vous n'observerez pas les songes. » Voilà qui montre bien combien il faut détester tout ce qui se rapporte aux augures.

4. Si parfois les songes ne provenaient de la réflexion et de l'illusion, le sage n'aurait point dit : « Les rêves suivent les nombreux soucis. » Si les songes ne provenaient parfois d'un mystère de révélation, Joseph ne se serait pas vu en songe préféré à ses frères, et l'ange n'aurait invité dans un rêve l'époux de Marie à prendre l'enfant et à fuir en Égypte.

5. Si les songes ne provenaient parfois de la réflexion et de la révélation, le prophète Daniel, expliquant une rêverie à Nabuchodonosor, ne serait pas parti d'une réflexion en disant : « Toi, roi, tu réfléchissais dans ton lit à ce qui allait arriver ensuite, et le révélateur des mystères te montra le futur. » Et un peu plus loin : « Tu regardais, et voici une statue de grande taille; cette statue était imposante, ses vastes proportions la dressaient en plein ciel, et elle s'élevait devant toi », etc. Daniel, donc, quand il expose respectueusement que le songe va se réaliser et dévoile en même temps de quelle réflexion il est issu, prouve clairement que parfois le songe naît à la fois de la réflexion et de la révélation.

6. Mais plus grande est la diversité de connotations des songes, plus on doit être difficile à y ajouter foi; quel souffle les amène et d'où viennent-ils, ce n'est point facile à démêler. Les saints ont un goût secret pour apprécier paroles et images des rêves et choisir entre illusion et révélation; ils savent s'ils reçoivent un don du bon esprit ou s'ils sont victimes d'une illusion. Mais si l'esprit n'est pas prudent à cet égard, il se voit plongé par l'esprit décevant dans une foule de vaines recherches. Cet esprit trompeur prédit parfois beaucoup de vrai pour finalement prendre l'âme au filet d'un seul mensonge.

III) Le songe chez saint Thomas d'Aquin (1228-1274)

La divination qui repose sur une opinion fausse est superstitieuse et défendue. Que faut-il donc penser au vrai des prévisions qu'on peut tirer de songes? Il arrive qu'ils soient eux-mêmes la cause de ce qui arrive dans la suite : L'esprit préoccupé par ce que vous avez vu en songe, vous êtes alors amené à faire ou éviter telle chose. Mais il arrive aussi qu'ils en soient le signe, une même cause rendant raison de la plupart des prémonitions reçues en songe. Il nous faut donc examiner de quoi dépendent les songes, et si cette cause peut en même temps produire les événements futurs ou les connaître.

Il faut donc savoir que les songes peuvent dépendre de deux sortes de causes, internes et externes. Les premières sont elles-mêmes soit psychiques soit physiologiques. – a) Sources psychiques du rêve : l'imagination nous représente dans le sommeil ce sur quoi nous avons, à l'état de veille, arrêté notre pensée et nos affections. Pareille cause ne peut avoir d'influence sur les événements postérieurs, avec lesquels ce genre de rêve n'a qu'un rapport purement accidentel. S'ils se rencontrent, c'est pur hasard. – b) Sources physiologiques du rêve : les dispositions internes du corps produisent des mouvements de l'imagination en rapport avec elles : l'homme chez qui abondent les humeurs froides rêve qu'il est dans l'eau ou dans la neige. C'est pourquoi les médecins disent qu'il faut porter attention aux rêves du malade pour diagnostiquer son état intérieur.

Quant aux causes externes, nous y retrouvons également une double division, fondée sur la distinction du corporel et du spirituel. – a) Influences corporelles. L'imagination de l'homme endormi peut être impressionnée par l'air ambiant ou par l'influence des corps célestes. Dès lors, les imaginations qui lui apparaissent dans le sommeil sont en harmonie avec la disposition de ces derniers. – b) Influences spirituelles. C'est parfois Dieu, qui, par le ministère des anges, fait aux hommes certaines révélations dans leurs songes. « S'il est parmi vous un prophète du Seigneur, je lui apparaîtrai en vision, ou je lui parlerai par le moyen d'un songe » (*Nombres*, 12). Mais d'autres fois, ce sont les démons qui sont à l'œuvre. Ils font apparaître dans le sommeil des images, grâce auxquelles ils révèlent certains faits à venir, à ceux qui ont avec eux des pactes défendus.

Concluons : User des songes pour connaître l'avenir est chose légitime s'il s'agit : 1° de songes provenant d'une révélation; 2° de songes qui dépendent d'une cause naturelle interne ou externe, pourvu qu'on n'aille pas au-delà des limites où

s'étend son influence. Mais si le songe divinatoire a pour origine une révélation diabolique, par suite d'un pacte exprès avec les démons invoqués, ou d'un pacte tacite, la divination s'étendant au-delà des limites auxquelles elle peut prétendre : il y a superstition et péché.

IV) Le songe chez Levinus Lemnius (XVI^e siècle)

Des eveneme[n]s des songes & quelle consideratio[n] on doit avoir à les observer & y adjouster foy

Pource qu'ancienneme[n]t les hommes par une incroyable superstition & vanité vouloyent pre[n]dre garde aux songes, & y adjouster foy, à ceste cause ce tres-bon & souverain Dieu, lequel ne veut point qu'o[n] employe le temps & la peine en vain és choses fausses & abusives qui troublent le repos de l'ame, à defendu la curiosité de les observer, & en controuver des expositions totaleme[n]t frivoles & incertains evenemens : à cause que par tels abus aucuns oublie[n]t & laissent Dieu, & s'addon[n]ent au service des diables. Que si en dorma[n]t Dieu resveille nos ente[n]demens, autreme[n]t endormis, à chercher sa volo[n]té, & engrave en nos esprits choses salutaires, & qui s'accorde[n]t à sa parole & a sa doctrine, cela nous doit estre de gra[n]d pris & estime, & le devons recevoir en tres-gra[n]de reverence : puis par telles choses il nous fait entendre ce qu'il demande de nous, & de nostre prochain. D'avantage, il nous est loisible sans qu'aucune loy le defende, de fonder & observer ceux qui gisent en raison des choses naturelles, de maniere toutesfois que nous ne nous y fondons trop obstinement, attendu que bien souvent les conjectures ne sortent tousjours l'effect qu'on desire. Car les imaginations & les simulachres qui en dormant se presentent en l'esprit, sont causez par la concurrence & agitation [316] des esprits & des vapeurs : lesquelles estans grosses & espaises & en grande abondance, ou il ne conçoit aucun songe au cerveau, ou bien il les discerne & en juge confusement & obscureme[n]t, ainsi qu'és yvrongnes, ou en ceux qui lassez de quelque grand travail sont oppressez de profond sommeil, esquels le plus souvent les songes qui leur adviennent sont tumultueux, pleins de troubles, & obscurs. De fait (ainsi que Ciceron, suyvant l'opinion de Platon) dispute fort doctement qua[n]d celle partie de l'ame qui est participante de raison, estant assopie de sommeil est comme languissante, & que l'autre partie par boire & manger immodéré, est com[m]e toute estourdie & estonnee, adonc se presentent certaines visions hideuses & espouve[n]tables, com[m]e sembler qu'on se batte avec quelcun, qu'on occit quelques bestes ou quelque hom[m]e, & qu'on fait plusieurs choses meschamment, & avec une folle audace & imprudence. Mais ceux qui apres leur sobre repas, alors la s'en vont dormir, adonc celle partie ou gist la raison & le co[n]seil estant disposee & delibéré se rend prompt à songer, & lors se presentent des visions plaisantes, paisibles & vrayes. Tellement que quand le corps est endormi, l'homme vient à discourir & ramentevoir ce à quoy il a esté occupé & intentif de jour. [...] [317]

Et de vray nuls autres pe[n]sers ou ymages se presentent a l'ame quand le corps est bien disposé, que ce à quoy on s'addonne de jour. Que si quelquefois le somme n'est continuel ny plaisant : mais inegal & entrerompu, & accompagné de songes tout autres que ceux que nous venons de dire, & que de visions peu accoustumees adviennent, cela demonstre ou que le corps (comme dit Plutarque) abonde de grosses humeurs, ou que les esprits interieurs sont fort troublez. Ainsi les yvrongnes & les sebricitans ont accoustumé [318] d'estre tellement inquietez de songes & phantastiques, que plusieurs imaginent, qu'ils voyent des hideux & horribles phantosmes de folets qui vont de nuit, de chatz-huants, des harpies, & qui est peculier aux melancoliques, qu'ils voyent de faces de corps morts & visages tristes & haves. Mais ceux qui abondent de colere, conçoivent en leur esprit des meurtres, bruslemens, batteries, noises & debats. Ainsi que les sanguins songent volontiers qu'ils dansent, qu'ils chantent, qu'ils passent le temps en jeux & risees, & toutes choses lascives. Et les phlegmatiques songent grande abondance d'eau, pource les Medecins ne perdront pas du tout leur peine, si souvent ils enquierent des malades, comme ils ont p[a]ssé la nuit, & quels songes ils ont faits. Car ils ouvrent quelque cognoissance des maladies, & de l'abondance des humeurs. Telleme[n]t que si quelqu'un songe qu'il se veautre en la boue & ordure, c'est signe de puantes & pourries humeurs accueillies au corps : mais si dens des fleurs de soueve senteur, ce denote que pures & synceres humeurs y dominant.

V) Le songe chez Gaspar Peucer (1525-1602)

Ainsi donc, nous arrestans à ce mot general, les songes sont produits ou par les causes naturelles & inherentes à la matiere, lesquelles sont sensi[b]les & materielles, agissantes sans choix, sans jugement, & de leur propre mouveme[n]t: ou par causes spirituelles, intelligentes, libres, non chargees de matiere ni de quelconques qualitez qui remuent les sens. Les Naturelles sont principales ou precedentes. Sous les principales je compren tout les sentimens exterieurs qui apuyez en un sujet sensible, & atachez aux organes destinez pour les sens, sont portez au dedans & imprimez au cerveau par un continuel mouvement, les nerfs & esprits animaux estans changez. J'appelle les causes precedentes Intrinseques & interieurs, entees en nous corps, ou des la premiere origine, ou depuis attirees d'ailleurs, la constitution naturelle ayant varié. Ces causes sont ou communes à tous, ou singulieres & propres à quelques unes. Sous le nom de Com[m]unes je compren les co[m]plexio[n]s, dispositions ou affections de tout le corps, ou de certaines parties, principalement du cerveau: qui sont choses naturelles co[m]posees du meslinge des seme[n]ces & des qualitez du ciel: ou ce sont choses survena[n]tes, par causes estrangeres & accidentaires, la co[n]stitution des corps ou des membres ayant esté remués & eslonguee de son habitude naturelle, & portee en une habitude extraordinaire & autre naturelle. Quant aux causes propres à quelques uns, elles decoulent d'une certaines & speciale influence des estoilles au cerveau qu'elles rendent habile à songer, & en qui elles paignent des songes manifestes, clairs & nullement ambigus ou des songes allegoriques & figurez.

Pour le regard des causes spirituelles, il y en a une infinie tout-puissante, à savoir Dieu seul: les autres sont finies & créées. De celles si les unes perseverent en l'estat auquel elles ont esté mises par Dieu le Createur, & luy obeissent. Nous les appelo[n]s Saints Anges. Les autres sont hors de ce premier estat separees de Dieu, resistant orgueilleusement à leur createur & taschent d'aneantir sa gloire. Ce sont les Diables & mauvais Anges. Ces causes spirituelles proposent & representent des visions en dormant lesquelles on peut appeller songes divins, sur tout quant a ceux qui viennent de la part de Dieu & des saints Anges: car quant aux diaboliques ce sont impostures & illusions.

Or afin de comprendre les principales differences, & les causes des songes, j'en feray deux premieres sortes qui sont offertes à ceux qui dorment. En l'une je compren les visions que nature, ou bien disposee, ou malade, forme de soy mesme & par sa vertu, estant incitee & irritee premierement par quelque principe interieur ou exterieur, s'aidant pour cest effect du services des instrumens forgez pour tel usage, comme sont les nerfs, les esprits, le cerveau [Causes principales]. Je comprends en l'autre toutes les visions non produites par puissance naturelle, mais qui sont formees, infuses & envoyees par autres causes.

Quant aux songes naturels je les considere de deux sortes. Les uns, ont quelque signification & presage produits par nature, de quelques causes qu'elle puisse estre pousse, encores que ce soit sans precedent sentiment, & sans intention certaine. Ces songes significatifs sont theorematiques & representans les choses, ou allegoriques. Les Theorematiques proposent l'aparence des evenemens si clairement, qu'il semble que les choses soyent reellement devant les yeux. Les allegoriques enveloppe[n]t la chose de figures & d'ombres. Anonius Musa, medecin d'Auguste Cesar, songea devant la bataille de Philippes que l'on pilloir le camp de son maistre. Et la roine Catherine de Medicis la nuit precedente le jour que le Roy Henry second son mari receut le coup de lance en la teste do[n]t il fut si grievement blessé que la mort s'en ensuivit peu apres, songea qu'on avoit tiré un oeil de la teste de ce Prince. Il y a d'autres songes naturels, qui n'ont point de signification & ne presagent rien, ains, sont esmeus par quelque affectio[n] du corps ou des facultez naturelles, soit qu'elle, soit prinse du dedans, ou imprimee de dehors, à laquelle respondent les imaginations du cerveau. Ceux qui boyvent ou mangent trop, les choleres, amoureux, malades, sebricitans, nommement ceux qui sont en danger de devenir apoplectiques ou epileptiques, savent que c'est de tels songes. Je mets au deuxiesme rang les songes & visions extraordinaires, dont il nous faut traiter un peu plus amplement. [...]

Quant à ceux qui sont envoyez de Dieu, ou qui ont esté representez par les bons Anges aux S. Patriarches & prophetes, & dont le Prophete Joel disoit, *vos anciens songeront songes*, pour certains ils procedent & sont envoyez de Dieu. Tous ces songes là sont significatifs, & les uns si manifestes, qu'ils avertissent vrayment & expressement des choses avenir & que Dieu veut estre conues, afin qu'on evite & destourne les dangers qui peuve[n]t escheoir tant en public qu'en particulier. En ceste sorte Joseph est admonnesté en songe que la vierge Marie est enceinte par la vertu du Saint Esprit, qu'elle enfantera le Messias & Sauveur du genre humain: item de son voyage en Egypte, lors qu'Herode disoit tuer les petis enfans afin de comprendre Jesus-Christ en ce nombre, puis du retour en Palestine apres la mort de ce tyran.

Semblablement les Sages sont avertis en songe de ne point retourner vers Herodes pour luy dire des nouvelles de l'enfant, que l'on estimoit devoir estre Roy, ains se retirer en leurs maisons par un autre chemin. Les Alegoriques enseignent le mesme sous ombres & figures: quant à l'intelligence & exposition d'iceux c'est un privilege special & don singulier du Saint Esprit, tel que nous lisons avoir esté communiqué au Patriarche Joseph & au Prophete Daniel.

Il y a deux sortes de songes diaboliques: l'une, qu'on peut appeller curieuse ou requisitoire, à laquelle se raportent les songes recherchez, demandez, obtenus par meschans voeux & profanes sacrifices entre les Payens agitez d'inquietude & de sollicitude: le diable aparoyssant à ceux qui apres avoir esté solennellement purifiez couchoyent dedans les chapelles & pres des autels des idoles pour recevoir ces songes, desquels nous avons amplement discouru au livre des oracles [*i.e* l'incubation]. L'autre sorte est inopinée, quand les songes venoyent contre attente & esperance, sans avoir esté cerchez ni demandez, le diable se fourrant à la traverse pour avertir de ceci ou de cela. [...] Aucuns d'iceux sont significatifs, & advertissent de quelque chose avenir. Les autres ne signifient rien, & sont dressez par le diable, pour se moquer de ses esclaves: comme quand les sorciers songent qu'elles montent au ciel, & se trouvent en presence des Anges & des Saints, ou qu'elles sont en des chambres bien parees entre les bras de leurs amoureux, ou à table pour faire grand'chere, ou en autres lieux ou elles jouissent à cœur saoul de tous leurs plaisirs. Soit que les significatifs soyent descouverts ou enigmatiques, ils sont fort rarement veritables, y ayant tousjours de l'ambiguité, perplexité & doute meslee parmi, & lors qu'ils semble[n]t les plus certains il y a tousjours quelque impieté à la traverse. Car la plupart des songes procedez du diable sont faux, ou ambigus & douteux, en quoy ils different, d'avec les autres songes significatifs naturels & divins.

VI) Le songe chez André du Laurens (1558-1609)

Or nous faisons trois sortes de songes, les uns sont naturels, les autres animaux; les derniers sont par dessus ces deux. Les naturels suyvent la nature de l'humeur qui domine : Celuy qui est cholere, ne songe que de feux, de batailles, d'embrasemens: le phlegmatique pense tousjours estre dans les eaux. La cognoissance de ces songes est necessaire au bon Medecin pour cognoistre la complexion & temperament de son malade. [...] Galie[n] en a fait un autre [traité], auquel il enseigne que par ces songes naturels on peut predire l'evenement des maladies. [...] Le second ge[n]re des songes est de ceux qu'on appelle animaux, qui viennent de quelque perturbation de l'ame. On definit ce songe une representation de ce qui a passé le jour, ou par les sens ou par l'entendement, ce sont quasi les plus frequens : car si nous avons veu, ou pensé, ou discouru le jour de quelque chose avec beaucoup d'affection, la nuict le mesme object se representera. Le pescheur, dit Theocrite, songe ordinairement de poissons, de rivières, de reths: le soldat des alarmes[...].

[...]

Le dernier genre des songes est par dessus la nature, par dessus tous les sens, & par dessus l'entendement humain: ces songes sont divins ou diaboliques, les divins viennent de Dieu, qui nous advertit bien souvent de ce qui nous doit arriver, & nous envoie des revelations pleines de grands mysteres. [...] Les songes diaboliques arrivent souve[n]t par l'astuce du malin esprit qui va tousjours tournoyant à l'entour de nous, & tasche de nous attrapper en veillant ou en dormant. Ils nous represente donc bien souvent des choses estranges, & nous descouvre en dormant des secrets, qui semblent estre cachez à la nature mesme, il trouble nostre imagination par une infinité de vaines illusions. Voila toutes les causes des songes.

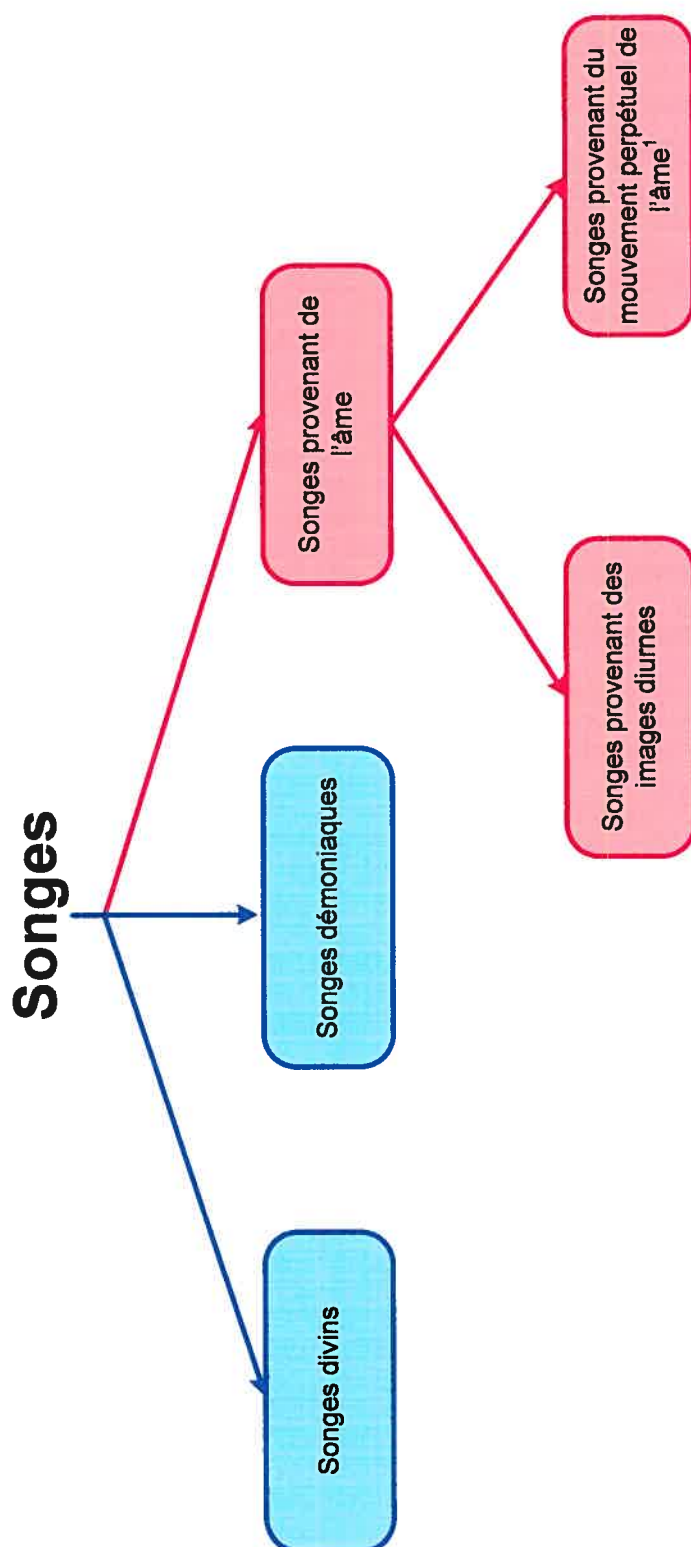
Annexe II- Arbres typologiques des songes (II^e-XIX^e siècles)

Afin de simplifier et illustrer clairement la pensée de quelques auteurs antiques, médiévaux et modernes au sujet des songes, nous avons cru nécessaire d'illustrer leur réflexion par des arbres typologiques. La plupart de ces arbres typologiques ne sont que l'illustration des textes des auteurs présents dans l'*Annexe I*. Quant à Saint Augustin d'Hippone, parce que sa réflexion sur les songes est très complexe et qu'il nous aurait été impossible de la cerner dans un seul texte, nous l'avons constituée à partir des recherches de Martine Dulaey. Enfin, il nous est apparu intéressant d'insérer aussi la réflexion de Sigmund Freud sur le songe puisqu'elle tranche avec les réflexions des périodes antérieures; en effet, pour le psychanalyste, les songes n'ont que des causes internes à l'homme. En fait, toute cause surnaturelle des songes est évacuée du champ analytique freudien.

Sommaire

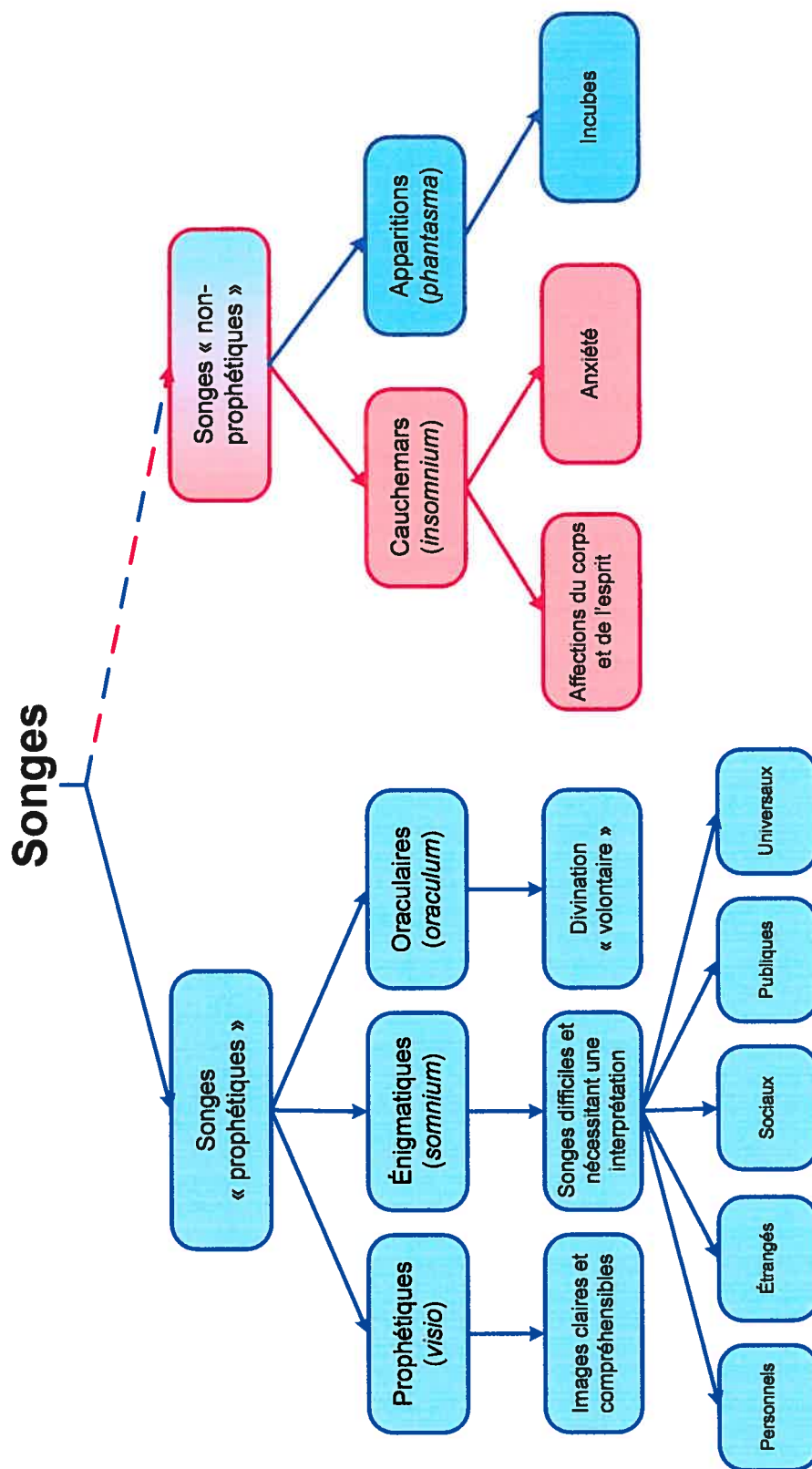
- I) ***Typologie des songes chez Tertullien (vers155-vers225).*** Effectuée à partir de Martine Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1973, page 56.
- II) ***Typologie des songes chez Macrobe (V^e siècle ap. J.-C.).*** Effectuée à partir de *Commentary on the Dream of Scipio*, 2^e éd., William Harris Stahl (éd. et trad.), New York, Columbia University Press, 1990 [1952] (*Records of Western Civilization*), I, 3, 1-11, pages 87-90.
- III) ***Typologie des songes chez saint Augustin (354-430).*** Effectuée à partir de Martine Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1973, pages 69-139.
- IV) ***Typologie des songes chez Grégoire Le Grand (vers540-604).*** Effectuée à partir de ses *Dialogues*, Tome 3, livre IV, Paul Antin (trad.), Paris, Éditions du Cerf, 1980 (*Sources chrétiennes*, 265), IV, 50, 1-6.
- V) ***Typologie des songes chez saint Thomas d'Aquin (1228-1274).*** Effectuée à partir de sa *Somme de théologie*, Paris, Édition du Cerf, 1983, IIa-IIae, quest. 95, art. 6, réponse.
- VI) ***Typologie des songes chez Gaspar Peucer (1525-1602).*** Effectuée à partir de *Les Devins ou commentaire des principales sortes de devinations : Distingués en quinze livres, esquels les ruses & impostures de Satan sont decouvertes, solidement refutees, & separees d'avec les saintes Propheties & d'avec les predictions naturelles*, Anvers, Heudrik Connix, 1584, pages 351-355.
- VII) ***Typologie des songes chez André du Laurens (1558-1609).*** Effectuée à partir de *Discours de la conservation de la vene : des maladies mélancoliques, des catarrhes, & de la vieillesse, s.l.*, Théodore Samson, 1598, pages 259-262.
- VIII) ***Typologie de la prophétie chez Blaise de Vigénère, La suite de Philostrate. Les images ou Tableaux de platte peinture du jeune Philostrate. La description, de Callistrate***, Paris, A. Langellier, 1602, p. 21r^o-23v^o.
- IX) ***Typologie des songes chez Sigmund Freud (1856-1939).*** Effectuée à partir de *Sur le rêve*, [Paris], Gallimard, 1988 (*Folio/Essais*, 12), 149 pages.

I) Typologie des songes chez Tertullien (vers 155-vers 255)

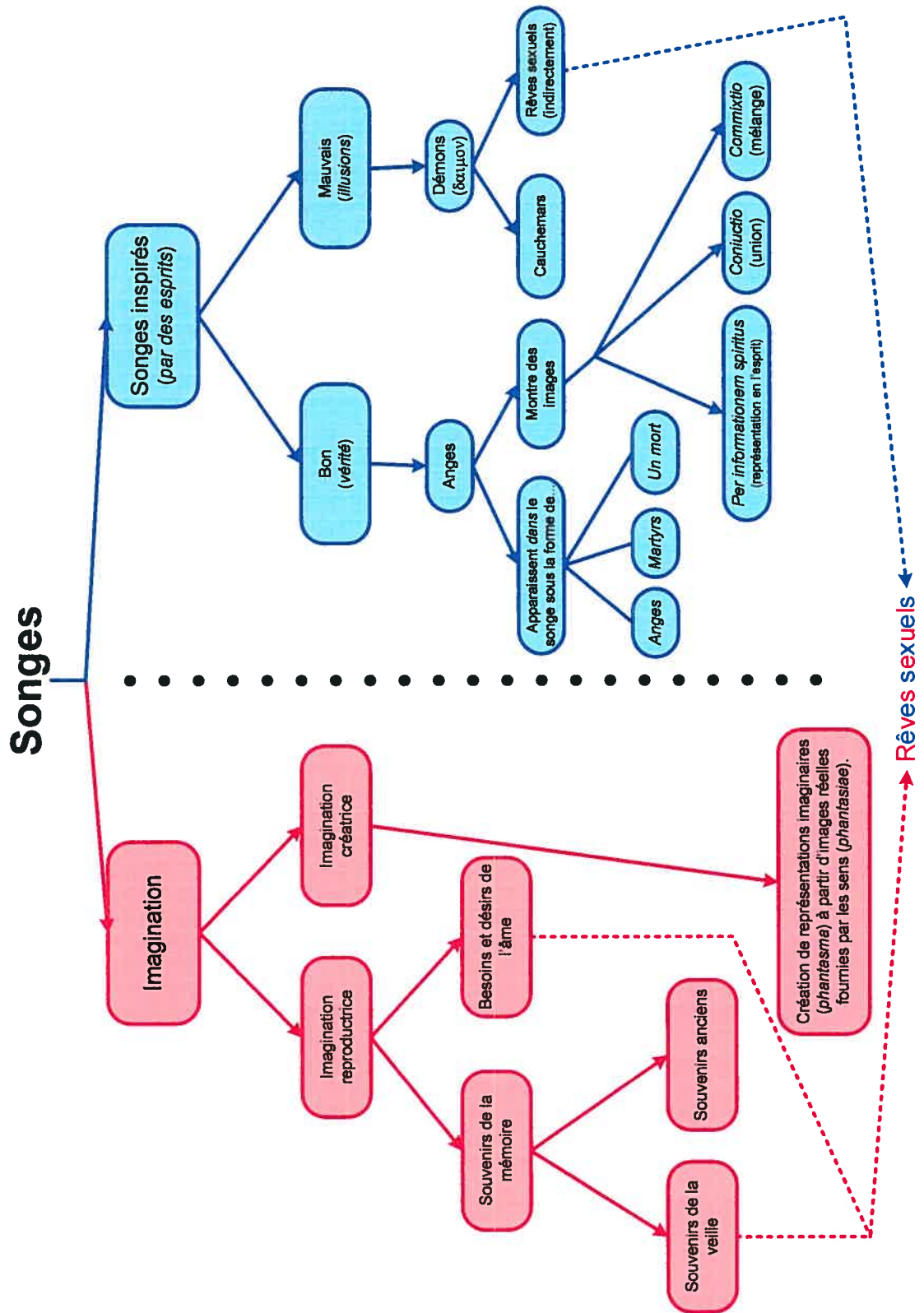


¹ Comme l'explique Martine Dulaey, « ce sont les rêves que l'âme se forge elle-même et qui ne sont imputables qu'à l'ectasis et au mouvement perpétuel de l'âme : ce sont les rêves invraisemblables qu'il est impossible d'interpréter et même de raconter ». *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Étude Augustiniennes, 1973, page 56.

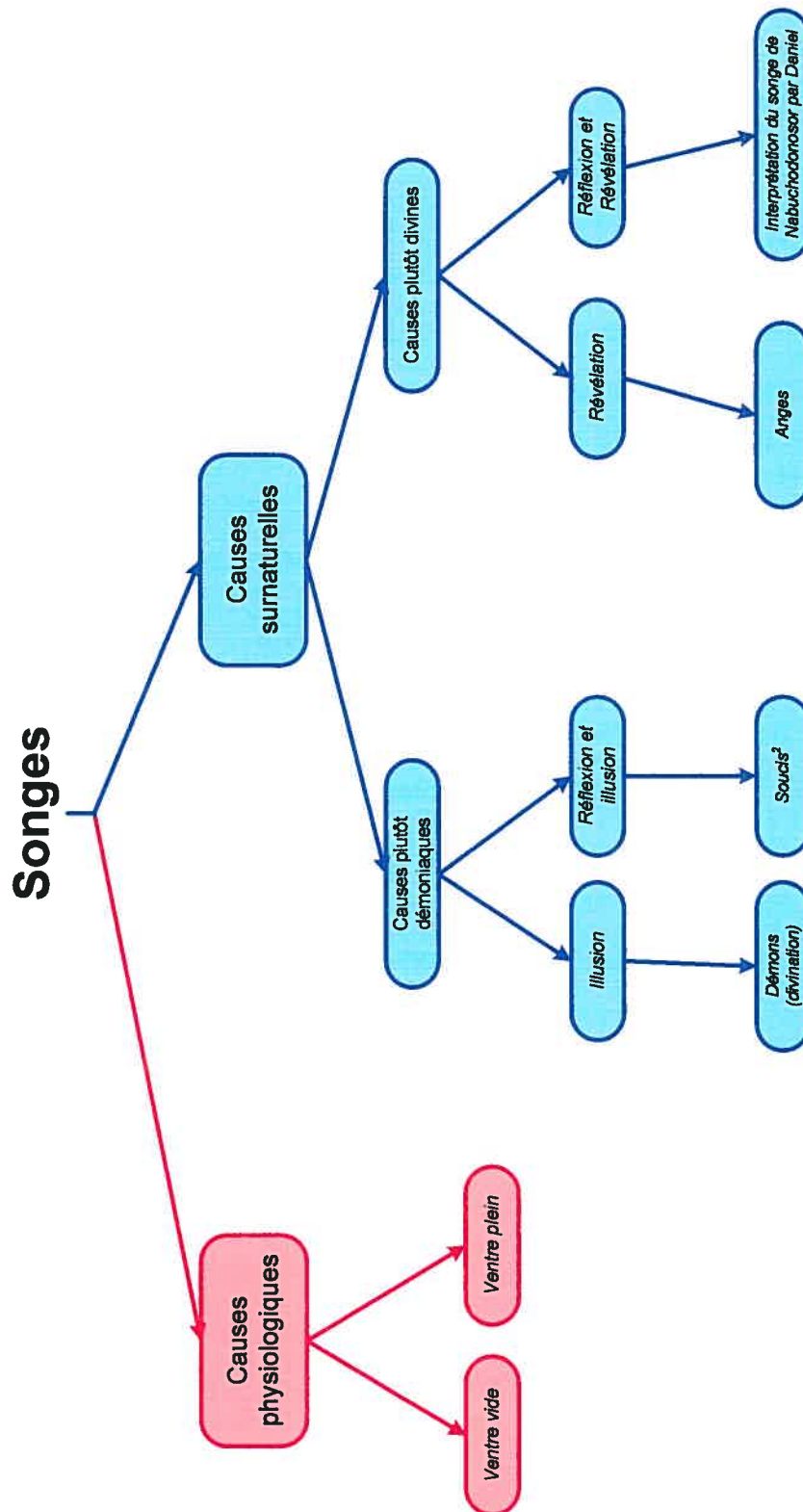
II) Typologie des songes chez Macrobe (V^e siècle après J.-C.)



III) Typologie des songes chez saint Augustin (354-430)

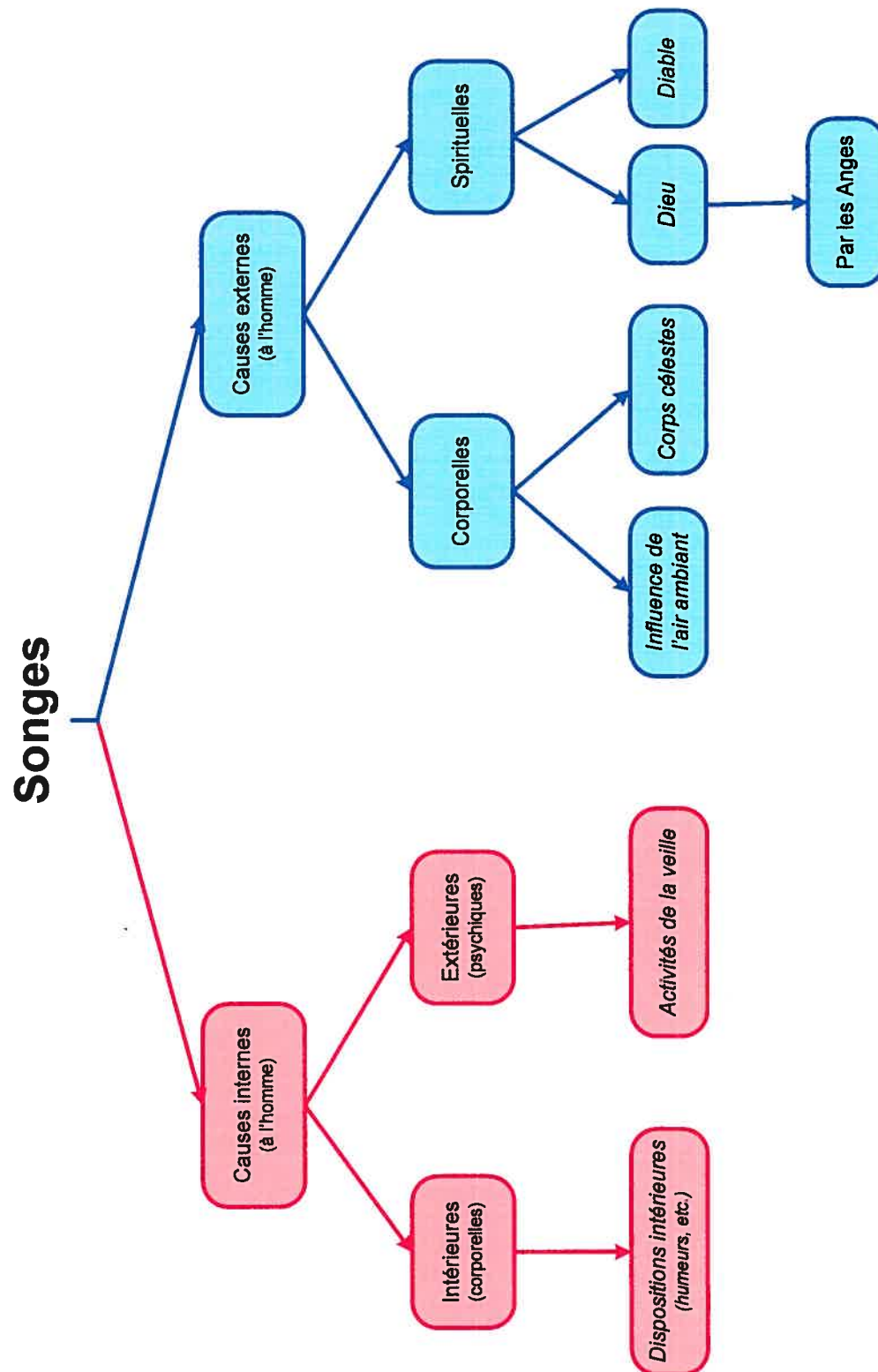


IV) Typologie des songes chez Grégoire le Grand (vers 540-604)

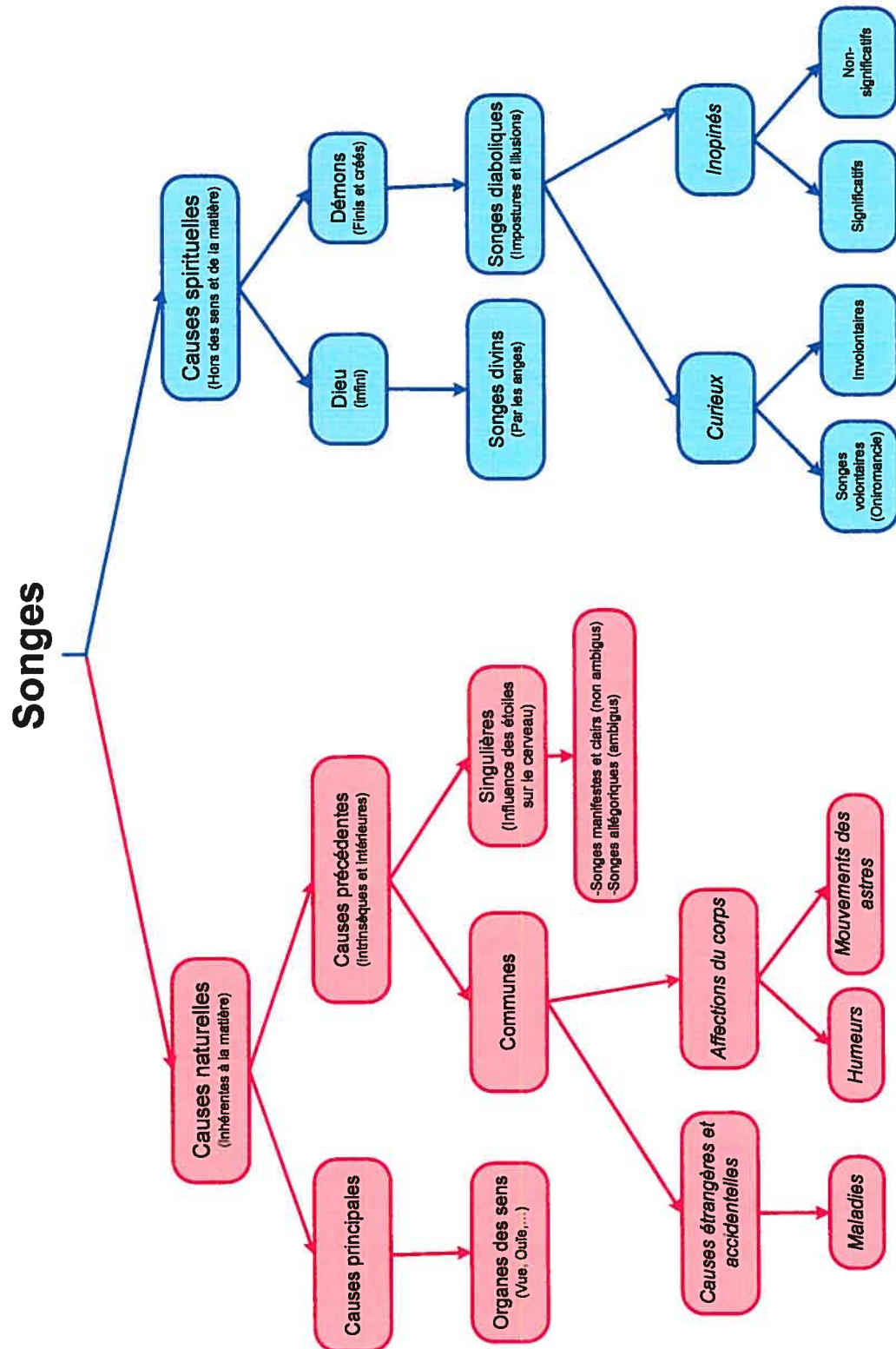


²Pour la cause « réflexion et illusion » (*Cogitatione et Illusione*), Grégoire ne donne que l'exemple des soudis, des inquiétudes de la veille. L'auteur n'est donc pas clair sur ce point puisqu'il ne mentionne aucunement le rôle du démon dans cette cause des songes.

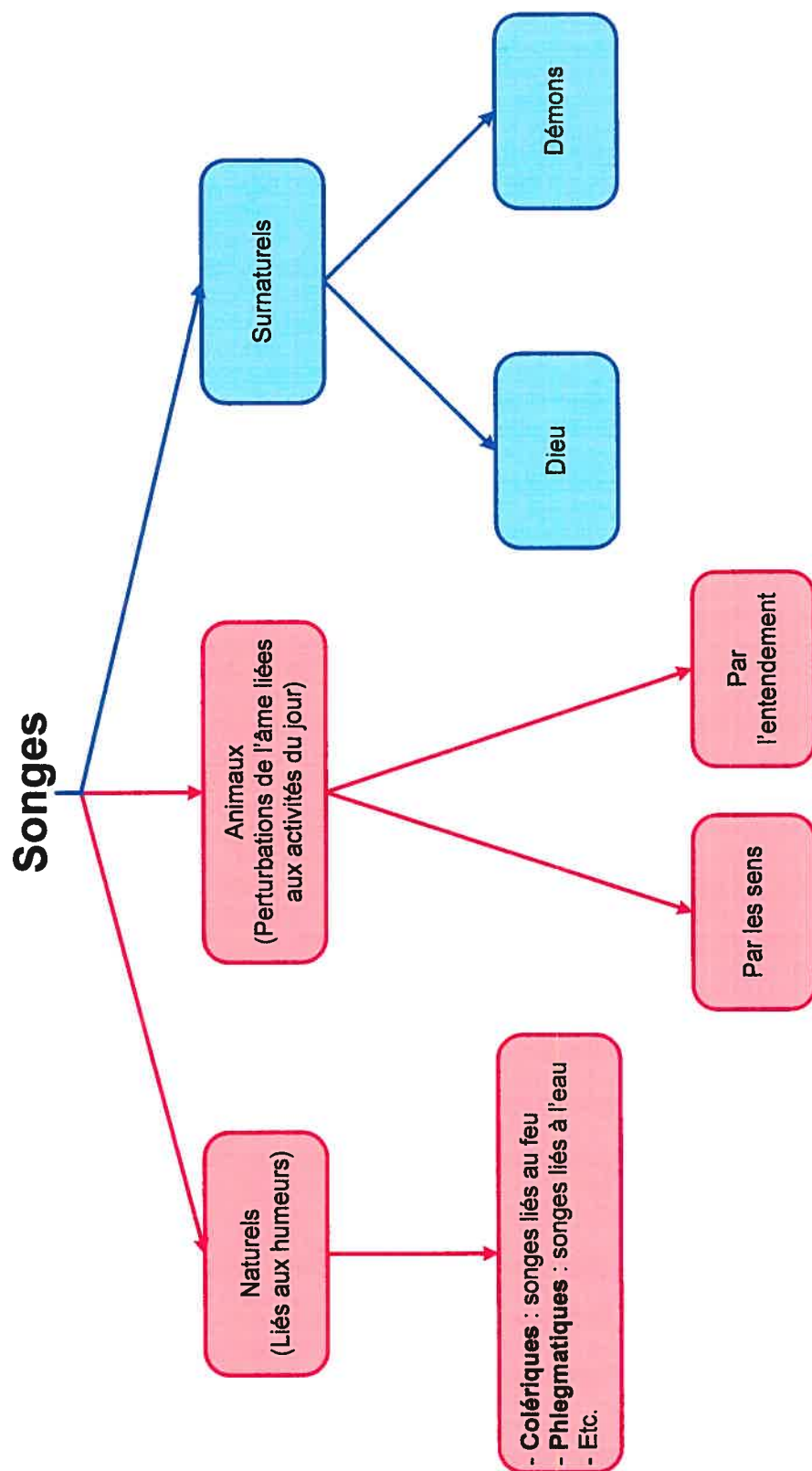
V) Typologie des songes chez saint Thomas d'Aquin (1228-1274)



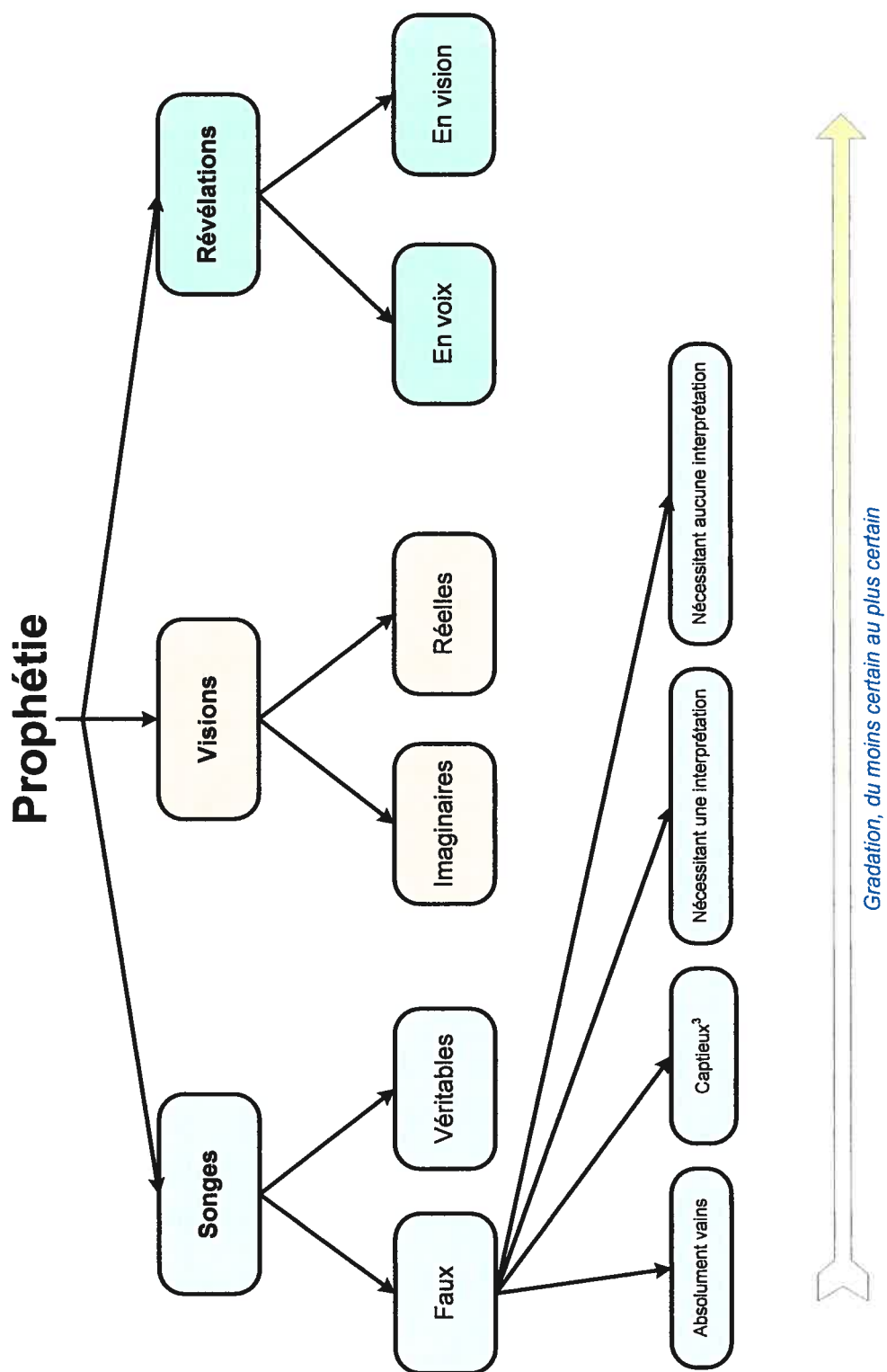
VI) Typologie des songes chez Gaspar Peucer (1525-1602)



VII) Typologie des songes chez André du Laurens (1558-1609)

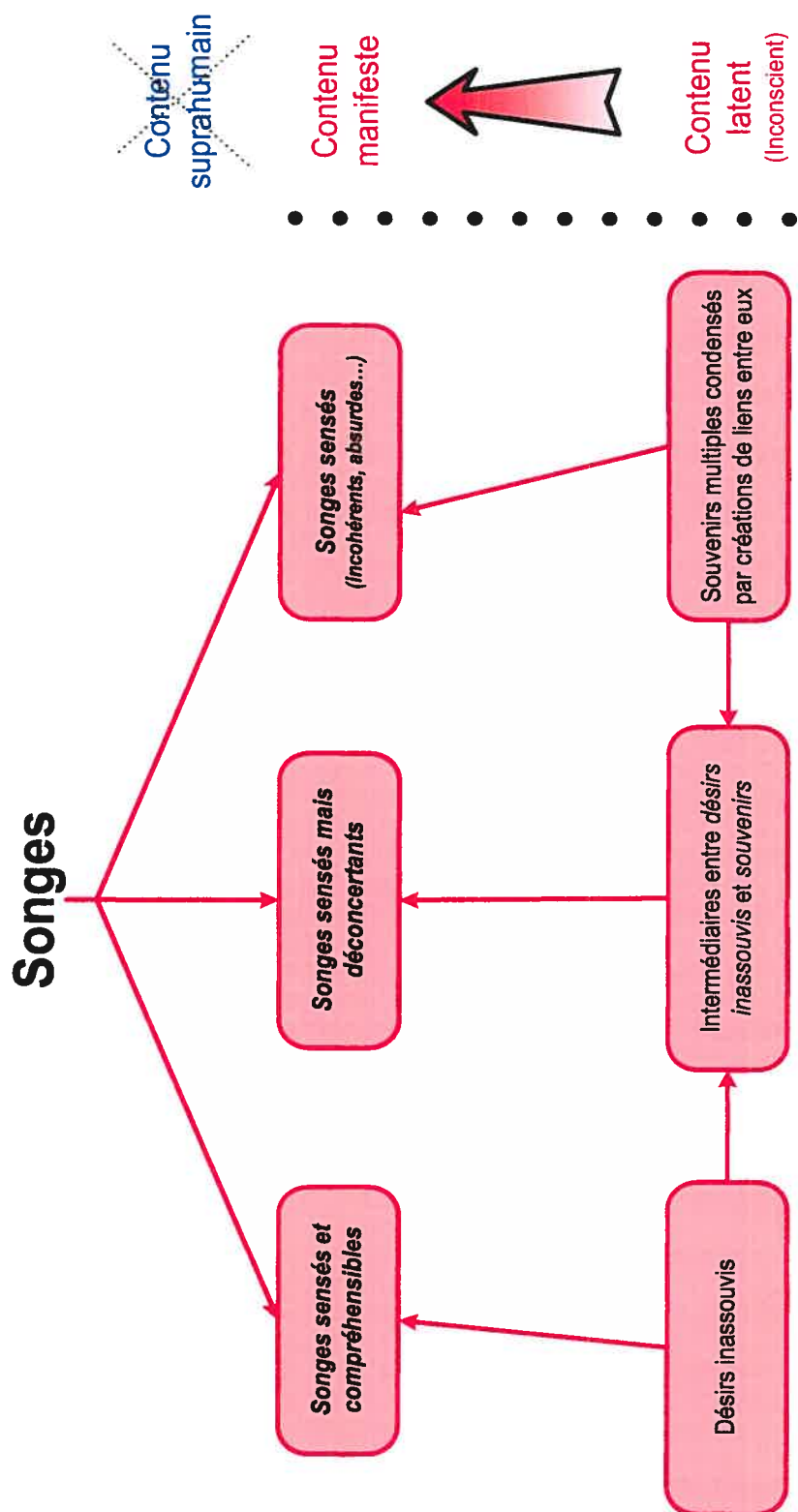


VII) Typologie de la prophétie chez Blaise de Vigénère



³C'est-à-dire pas tout à fait illusoire.

IX) Typologie des songes chez Sigmund Freud (1856-1939)



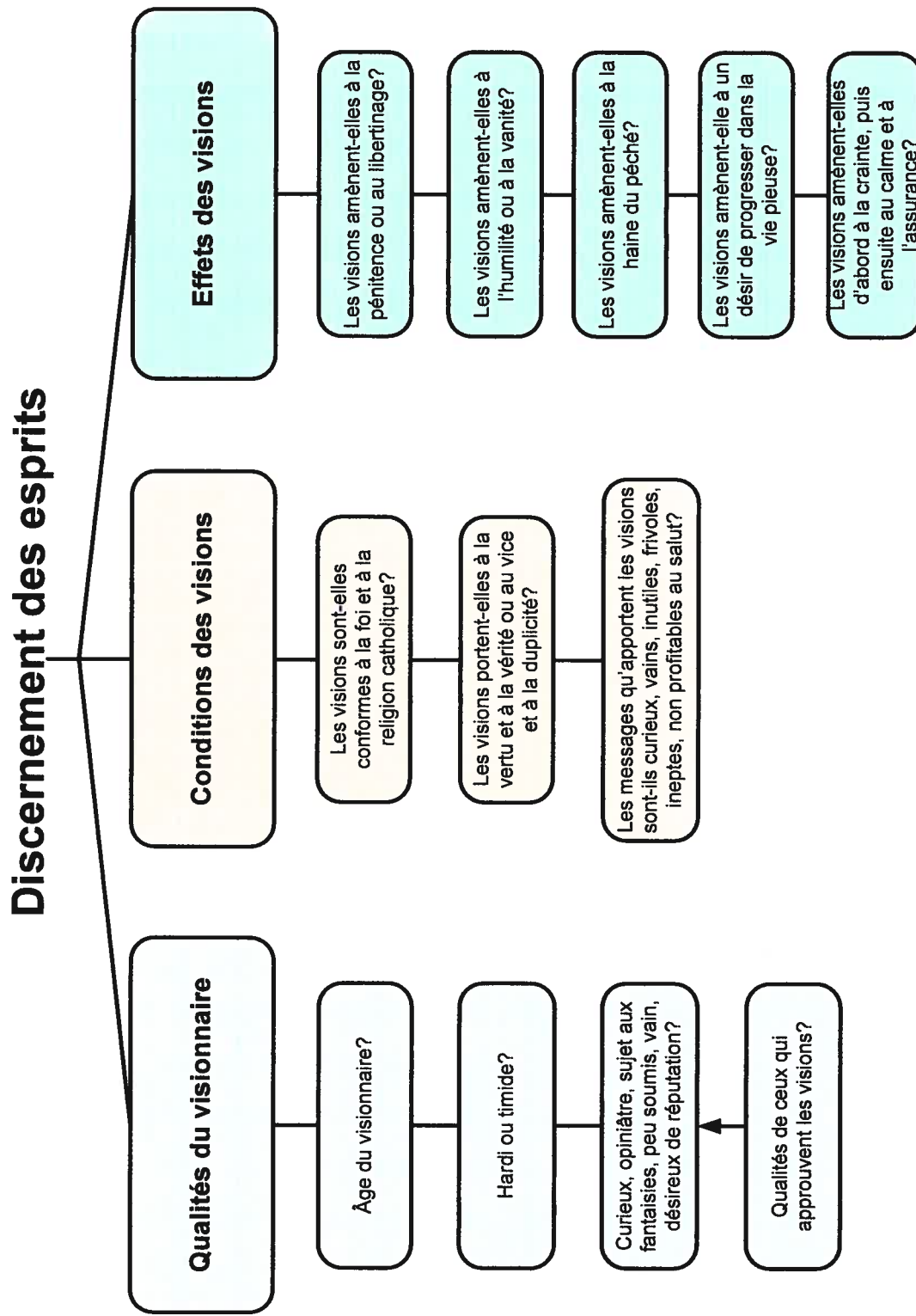
Annexe III- Discernement des esprits (théorie et pratique)

Dans l'*Annexe III*, nous présentons au lecteur, en un graphique le plus synthétique possible, la réflexion de Jean-Pierre Camus, évêque de Bellay (1582-1652), sur la façon de procéder à un bon discernement des esprits. De plus, nous ajoutons la propre réflexion du jésuite missionnaire Paul Ragueneau (1608-1680) à propos du discernement des esprits qu'il applique à un cas concret dans la colonie française : celui des manifestations visionnaires de l'hospitalière de Québec Catherine de Saint-Augustin.

Sommaire :

- I) ***Le discernement des esprits selon Jean-Pierre Camus*** (1640), tiré de la *La théologie mystique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003 [1640] (Atopia), discours V, p.153-164.
- II) ***Le discernement des esprits selon Paul Ragueneau*** (1671) tiré de *La vie de la Mère Catherine de Saint-Augustin, Religieuse hospitalière de la miséricorde de Québec en la Nouvelle-France*, à Paris, Chez Florentin Lambert, 1671, p. 10-15.

I) Le discernement des esprits selon Jean-Pierre Camus (1640)



II) Le discernement des esprits selon Paul Ragueneau (1671)

Comment on peut s'assurer de la verité des visio[n]s & des revelations contenuës en cette Vie.

C'est une demande tres-raisonnable que de vouloir sçavoir quelle assurance on peut avoir de la verité de tant de visions, apparitions, & revelations si extraordinaires & si frequentes, dont toute cette *Vie* est remplie; car sans doute il est de la prudence de ne pas déferer aisément à tout ce qui se dit des choses semblables, à moins que les preuves n'en soient bien établies, & que le tout n'ait été bien examiné par des personnes de grande experience & de capacité, & qui ne soient pas trop credules, veu que l'on y a été trompé si souvent, & que de tres-grands personnages qui ne manquoient pas de science ny de sainteté, s'y sont laissé surprendre : d'ailleurs il n'est que trop veritable que l'imagination, principalement des filles qui sont portées à la piété, se trompe aisément, & qu'elles croient fort legerement avoir veu & entendu ce qu'elles se sont imaginé : outre que ce n'est pas d'aujourd'hui que les Demons se transforment en Anges de lumiere, & qu'ils font prendre le mensonge pour la verité. Il ne faut donc pas y être trop credule.

Mais d'autre part aussi en fuyant cette extremité, plusieurs tombent dans l'autre & se rendent opiniâtement incredules à tout ce qui leur est rapporté de ces choses extraordinaires, ne voulant croire que ce qu'ils auroient veu, & ce qu'eux mêmes auroient examiné; comme si leurs yeux & leur jugement étoient l'unique regle infaillible de toutes choses, & que tous les hommes du monde fussent [11] plus qu'eux, sujets à l'erreur & à l'illusion.

C'est legereté de tout croire, c'est opiniâtré de vouloir donner de tout ce qui est d'extraordinaire : il faut prendre un juste milieu pour ne pas s'égarer ny de côté ny d'autre.

Les Apôtres avoient de la peine à croire la resurrection de Jesus-Christ sur le rapport de la Magdelene & des femmes; qui toutefois disoient tres-vray; Jesus-Christ leur ayant apparu, leur ayant parlé, & leur ayant donné commission d'en aller porter la nouvelle à ses Disciples bien-aimez.

Dieu fait des graces à qui il veut, & quand il veut; & si toutefois il se fait voir aux femmes plutôt qu'aux hommes, c'est souvent un manquement d'humilité en nous, de vouloir leur dénier toute créance. Jesus-Christ benissoit Dieu son Pere de ce qu'il avoit caché les Mysteres & les merveilles de nôtre foy aux grands esprits, & aux hommes les plus prudens & les plus sages de la terre; & de ce qu'il les avoit revelez à de simples personnes qui n'avoient ny une grande capacité, ny un esprit sublime.

C'est ainsi que Dieu a pris plaisir de se communiquer par des apparitions, par des visions extraordinaires, & par des revelations frequentes, à sainte Gertrude, à sainte Brigitte, à sainte Mectilde, aux saintes Catherines de Sienne, de Genne & de Boulogne; & en nos derniers siecles à sainte Therese & à quantité d'autres de même sexe, dont la vie sainte & solidement Chrétienne, a donné créance à ce qu'elles en ont dit & écrit. Leurs revelations & leurs visions ont sans doute reçu une veneration plus grande depuis qu'elles ont été canonisées & reconuës Saintes par l'Eglise : mais avant cela, elles [12] ne laissoient pas d'être approuvées par la plus-part des

personnes de bons sens, elles ont été publiées, & ont été d'un très-grandfruit pour un tres-grand nombre de bonnes Ames, qui comme des Abeilles tirent le miel des fleurs; quoy que quelques esprits ou mal-faits, ou libertins, ou qui sont dans l'ignorance & dans l'inexperience de ces conduites de Dieu sur ses Elûs, convertissent tout en venin, comme font les bêtes veneneuses tout ce qu'elles approchent. D'aucuns même vont si avant dans leur incredulité, que ne voulans rien croire de tout ce qui se dit d'extraordinaire & de miraculeux dans les Vies des Saints, bientôt après ils passent plus avant, & commencent à douter même des miracles, des apparitions & des visions qui sont dans la sainte Ecriture : un homme qui est né aveugle, ne peut pas concevoir tout ce qu'on luy dit des couleurs; & ceux qui luy veulent expliquer ce que c'est que le blanc & le noir, le rouge & le jaune, ne peuvent pas luy faire entendre ce qu'ils conçoivent bien, à cause qu'ils voyent de leurs yeux ce qui ne se peut connoître que par la veuë. Il en est le même de ces gens-là qui n'ont point d'experience des voyes de Dieu ny des visions veritables, ou sensibles, ou intellectuelles, ny de paroles interieures, soit des Saints & des Anges, soit de Dieu même à ceux auxquels ils parlent aussi intelligiblement, aussi certainement, & avec non moins d'évidence que nos yeux voyent clairement ce qui leur est représenté; & que nous entendons sensiblement les paroles qui nous sont dites, & qui font l'entretien des hommes. L'Ame à ses sens interieurs, comme le corps a les siens : mais un homme qui n'a jamais eu ces visions extraordinaires, qui n'a jamais entendu ces paroles interieures, dont les esprits se servent pour [13] se parler, & qui d'ailleurs n'a pas assez d'humilité pour défe[rer?]⁵⁰⁸ à l'expérience des autres à qui Dieu fait ces grands, & qui sont plus éclairez que luy, ne peut pas concevoir ce qui en est, & son esprit se revolte aisément contre la vérité; *quaecumque ignorant, blasphemant*.

Mais maintenant pour revenir à la demande proposée dans le titre de ce Chapitre, comment on peut s'assurer de la verité des visions & des revelations contenuës en cette Vie?

Je répons premierement, que la Vie saintement exemplaire de celle dont nous parlons [Catherine de Saint-Augustin], & tout ce qu'on a reconnu en elle, depuis son plus bas âge jusqu'à sa mort, qui aussi a été toute sainte, ne nous permettent pas de douter de la verité de ce qu'elle a rapporté & écrit de soy-même, par le commandement de ses Confesseurs & Directeurs, & de Monseigneur l'Evêque de Petrée qui étoit le premier-mobile de toute sa conduite, comme on ne doute pas de ce qu'a écrit sainte Therese d'elle-même par l'ordre de ses Directeurs.

Secondement, je répons que l'experience tres-frequence que l'on a eue de la verité des choses éloignées, secrettes & impenetrables à la connoissance des hommes, qu'elle voyoit comme si elles luy eussent été presentes, & qu'elle declaroit à ceux auxquels elle étoit obligée selon Dieu de le faire; sont des preuves tres-convaincantes que Dieu luy reveloit ces choses là : comme par exemple lors qu'elle connoissoit la mort des personnes decedées en France, dont les Ames luy apparoissoient pour se recommander à ses prieres, cinq & six mois avant que les nouvelles en pûssent être apportées en Canada : & lors qu'elle penetrait le fond & l'intime des consciences,

⁵⁰⁸ La suite du mot est illisible.

qu'elle y voyoit les pechez les plus [14] cachez, en marquant le nombre, les lieux, les complices & les rechûtes, ce qui luy est arrivé tres-souvent.

Troisièmement, la trempe de son esprit qui n'étoit aucunement imaginatif, mais qui s'attachoit uniquement au solide & à la verité, & qui naturellement avoit de l'aversion des voyes extraordinaires, dont elle s'éloignoit de tout son pouvoir, ne nous permet pas de juger qu'elle y ait été tromp[ée]; & en effet, quoy que les Demons se soient transformez tres-souvent en Anges de lumiere, jamais elle ne s'y est méprise : & d'ailleurs son humilité à tenir secretes les graces de Dieu en elle, & tout ce qui auroit pû donner quelque estime de sa sainteté ; son humilité, dis-je, nous donne tout sujet de croire qu'elle n'a pas voulu nous tromper. Si elle l'avoit voulu, elle n'auroit pas déclaré les choses les plus humiliantes qui soient au monde, ses tentations & obsessions, dont jamais qui que ce soit n'a aucune connoissance que par son seul rapport; tout ce qui paroissoit d'elle étant d'édification & vrayment digne d'une excellente Religieuse.

Quatrièmement, ceux qui ont eu le soin de sa conduite & ceux qui en ont été consultés, ont examiné de concert tout ce qui se passoit en elle, avec un soin extraordinaire & dans la dernière rigueur; ce sont des personnes qui jamais n'ont eu aucun panchant à ces voyes perilleuses par où Dieu seul la conduisoit, & qu'elle même a refusé de toutes ses forces, & l'on peut dire avec verité que c'est malgré elle que nôtre Seigneur l'y a menée, jusqu'à la mort.

Cinquièmement, ce qu'elle est apparue après sa mort & en Canada & en France, où elle a été vue dans la gloire des Saints par diverses personnes que [15] l'on peut soupçonner ny de mensonge ny d'illusion, sont des témoignages irréprochables de sa sainteté; comme aussi la connoissance que l'on a eue de ses vertus solides, par ce que l'on a vu continuellement en elle durant toute sa vie : sa véritable sainteté a été connue par ses œuvres, comme le bon arbre ne se connoît que par la bonté de ses fruits, & c'est sur cela seul que se sont appuyez ceux qui ont rendu des témoignages si authentiques de l'innocence de sa vie, de la grandeur de ses vertus, & de la sainteté de sa mort.

Sixièmement, j'ajoute enfin que la vie crucifiée par où notre Seigneur a voulu la conduire, & ses souffrances continuelles auxquelles elle s'étoit saintement abandonnée pour les pecheurs & pour les âmes du Purgatoire, comme une victime destinée à la mort, qui pouvoit dire avec saint Paul, qu'elle mouroit tous les jours : cette vie, dis-je, crucifiée est le véritable chemin des grandes Âmes, & qui conduit à la vraye & à la plus grande sainteté.

Annexe IV- Songes et visions chez les religieux et les religieuses en Nouvelle-France

En raison de leur ampleur, nous mettons en *Annexe IV* quelques songes de missionnaires ainsi que le récit des seconde, troisième et quatrième visions du paradis (*anabase*) de Catherine de Saint-Augustin.

Sommaire

- I) ***Songe de vocation de Marie de l'Incarnation de mai 1635***, dans *Correspondance*, Lettre XVII, De Tours, à Dom Raymond de S. Bernard, Feuillant, 3 mai (?) 1635, p.42-43.
- II) ***Songe de la Cité céleste d'Isaac Jogues***, dans François Roustang, s.j., *Jésuites de la Nouvelle-France*. Desclée de Brouwer, 1961 (*Collection Christus*, 6), p.189-193.
- III) ***Récits des seconde, troisième et quatrième visions du paradis de Catherine de Saint-Augustin***, dans Paul Ragueneau, *La vie de la Mère Catherine de Saint-Augustin, Religieuse hospitalière de la miséricorde de Québec en la Nouvelle-France*, à Paris, Chez Florentin Lambert, 1671, p.107-112.
- IV) ***Le songe d'Angélique Bruguière et sa guérison miraculeuse***, dans mère Saint-Ignace et mère Sainte-Hélène, *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec*, Montauban, Chez Jerosme Legier, 1751, p.227-230.

I) Songe de vocation de Marie de l'Incarnation de mai 1635

Mon très-Révérend Père [Dom Raymond de Saint-Bernard]. Comme je ne vous puis rien cacher des grâces que notre Seigneur a la bonté de me faire, je vous dirai avec ma simplicité ordinaire, qu'il y eût un an aux fêtes de Noël, cinq ou six jours avant que ma Mère Ursule et moy entrassions au Noviciat pour en prendre la direction, que je me trouvai fortement unie à Dieu. Là-dessus m'étant endormie, il me sembla qu'une compagne [Mme de la Peltrie] et moy nous tenant par la main cheminions en un lieu très-difficile. Nous ne voyions pas les obstacles qui nous arrêtoient, nous les sentions seulement. Enfin nous eûmes tant de courage, que nous franchîmes toutes ses difficultés, et nous arrivâmes en un lieu qui s'appeloit la tannerie, où l'on fait pourrir les peaux durant deux ans, pour s'en servir après aux usages où elles sont destinées. Il nous falloit passer par là pour arriver à notre demeure. Au bout de notre chemin, nous trouvâmes un homme solitaire [saint Joseph], qui nous fit entrer dans une place grande et spacieuse, qui n'avoit point de couverture que le Ciel : Le pavé étoit blanc comme de l'albâtre, sans nulle tache, mais tout marqueté de vermeil. Il y avoit là un silence admirable. Cet homme nous fit signe de la main, de quel côté nous devions tourner, car il n'étoit pas moins silencieux que solitaire, ne nous disant que les choses qui étoient nécessaires absolument. Nous aperçûmes à un coing de ce lieu un petit hospice ou maison fait de marbre blanc, travaillé à l'antique d'une architecture admirable. Il y avoit sur le toit une embrasure faite en forme de siège sur lequel la sainte Vierge étoit assise tenant le petit Jésus entre ses bras. Je fus la plus agile à m'élancer à elle et à étendre les bras, qui s'étendoient jusqu'aux deux extrémités de la loge où elle estoit assise. Ma compagne cependant demeura appuyée en un lieu qui étoit à côté, d'où néanmoins elle pouvoit voir facilement la sainte Vierge et son petit Jésus. La situation de cette maison regardoit l'Orient. Elle étoit bâtie dans un lieu fort éminent au bas duquel il y avoit de grands espaces, et dans ces espaces une Église enveloppée de brouillards si épais que l'on n'en pouvoit voir le haut de la couverture qui étoit dans un air un peu plus épuré. Du lieu où nous étions il y avoit un chemin pour descendre dans ces grands et vastes espaces, lequel étoit fort dangereux pour avoir d'un côté des rochers affreux, et de l'autre des précipices effroyables sans appui : avec cela il étoit si droit et si étroit, qu'il faisoit peur seulement à le voir. La sainte Vierge jettoit les yeux sur ce lieu si affligé, et moy cependant je brûlois de désir de voir la face de cette *Mère de la belle dilection*, car je ne lui voyois que le dos. Comme j'étois en ces pensées, elle tourna la tête vers moy, et me montrant son visage avec un souris ravissant, elle me donna un baiser. Elle se retourna aussi vers son petit Jésus lui parlant en secret comme si elle eût eu des desseins sur moy. Elle fit le même par trois fois. Ma Compagne qui avoit déjà fait un pas dans le chemin qui descendoit, n'eut point de part aux caresses de la sainte Vierge, elle eut seulement la consolation de la voir du lieu où elle étoit.

Le plaisir que je ressentais d'une chose si agréable ne se peut expliquer. Je m'éveillai là dessus jouissant encore de la douceur que j'avois expérimentée, laquelle me dura encore plusieurs jours. Mais je demeurai en suite fort pensive ce que vouloit signifier une chose si extraordinaire, et dont l'exécution devoit être assurément fort secrète [...].

Au commencement de cette année comme j'étois en oraison, tout cela me fut remis en l'esprit avec la pensée que ce lieu si affligé que j'avois veu étoit la nouvelle France. Je ressentis un très grand attrait intérieur de ce côté là, avec un ordre d'y aller faire une Maison à Jésus et à Marie. Je fus dès lors si vivement pénétrée que je donnai mon consentement à notre Seigneur, et lui promis de lui obéir s'il lui plaisoit de m'en donner les moyens. Le commandement de notre Seigneur, et la promesse que j'ay faite de lui obéir, me sont tellement imprimées dans l'esprit outre les instincts que je vous ay témoigné, que quand j'aurois un million de vies, je n'ay nulle crainte de les exposer. Et en effet les lumières et la vive foy que je ressens me condamneront au jour du jugement, si je n'agis conformément à ce que la divine Majesté demande de moy. Raisonniez un peu là dessus, je vous en supplie. Les choses se sont passées dans la naïveté que je les viens de dire, et je me suis sentie obligée de vous les déclarer, pour les abandonner ensuite à la providence de notre divin Époux.

De Tours le 3 may 163[5]

II) Songe de la Cité céleste d'Isaac Jogues

Après la mort de mon très cher compagnon René Goupil d'heureuse mémoire, lorsqu'on cherchait tous les jours à me tuer et que mon âme était remplie d'angoisses, ce que je vais dire m'arriva dans mon sommeil.

J'étais sorti de notre bourgade à mon accoutumée pour gémir plus librement devant vous, ô mon Dieu, *pour vous présenter mon oraison et pour lever la bonde en votre présence à mes angoisses et à mes plaintes*⁵⁰⁹. A mon retour, j'ai trouvé toutes choses nouvelles : ces grands pieux qui entouraient notre bourgade me parurent changés en des tours, en des boulevards et en des murailles d'une insigne beauté, en sorte néanmoins que je ne voyais rien qui fût nouvellement bâti, mais bien une ville toute vénérable par son antiquité. Doutant si c'était notre bourgade, je vis sortir quelques Iroquois que je connaissais fort bien, qui me semblaient assurer qu'en effet c'était bien notre bourgade. J'approche de cette ville tout plein d'étonnement. Ayant passé la première porte, je vis ces deux lettres L. N. gravées en gros caractères sur la colonne droite de la seconde porte, et ensuite un petit agneau massacré je fus surpris, ne pouvant concevoir comme des barbares qui n'ont aucune connaissance de nos lettres auraient pu graver ces [190] caractères et, comme j'en cherchais l'explication dans mon esprit, je vis dessus, dans un rouleau, ces trois paroles écrites: *Laudent nomen ejus*⁵¹⁰. Et, à même temps, je reçus une grande lumière dans le fond de mon âme, qui me fit voir que ceux-là proprement louaient le nom de l'agneau, qui, dans leurs pressés et dans leurs tribulations, s'efforçaient d'imiter la douceur de celui qui comme *un agneau n'avait dit mot*⁵¹¹ à ceux qui, l'ayant dépouillé de sa toison, le conduisaient à la mort.

⁵⁰⁹ Ps 141, 3.

⁵¹⁰ Ps. 149, 3.

⁵¹¹ Is. 53, 7.

Cette vue m'ayant donné courage, j'entre dans la seconde porte, bâtie de grandes pierres, carrées de toutes façons, qui faisaient un grand portique ou une entrée enrichie d'une voûte admirable. Continuant mon chemin, j'aperçus, environ le milieu de ce portique, un corps de garde tout rempli d'armes et de toutes façons, sans voir aucun soldat. Je leur fis une grande révérence, me souvenant qu'on leur devait ce respect. Comme je les saluais, une sentinelle posée vers l'endroit où je marchais, s'écrie : « Demeurez là ». Or, soit que j'eusse la face tournée d'un autre côté, ou que la beauté des choses que je voyais occupât fortement mon esprit, je ne vis et n'entendis rien. Cette sentinelle redouble une autre fois, criant plus fort : « Demeurez là ». Je m'arrête tout court « Comment? me dit ce soldat. Est-ce ainsi que vous obéissez à la voix de celui qui est en garde devant le Palais royal? Il a donc fallu vous crier deux fois - « Demeurez là »? Allons, vite, paraissez devant notre Juge et devant notre Capitaine (j'entendis ces deux mots de juge et de capitaine). Entrez, me dit-il, dans cette porte pour recevoir le châtiment de votre témérité. » « Je vous assure, mon cher ami, lui répartis-je, que je ne vous avais ni vu ni entendu. » Il m'entraîne sans recevoir mes excuses. La porte de ce Palais devant lequel il était en faction, était un petit au-dessous de ce corps de garde dont je viens de parler. Ce lieu me parut d'abord comme ces chambres dorées, dans lesquelles on rend la justice en Europe, ou comme ces beaux endroits qu'on voit encore dans quelques anciens [191] monastères où jadis les religieux tenaient leur chapitre. Dans cette salle ou dans ce palais tout ravissant, je vis un vieillard tout plein de majesté, semblable à l'ancien des jours⁵¹². Il était couvert d'une grande robe d'écarlate d'une extrême beauté. Il n'était point assis dans son trône, mais il se promenait doucement, rendant la justice à son peuple, duquel il était séparé par de riches balustres. Je vis à la porte de ce palais quantité de personnages de toutes sortes de conditions. Le soldat qui m'avait conduit ayant parlé, mon juge, sans m'entendre, tire une baguette ou une verge d'un faisceau semblable à ceux qu'on portait jadis devant les consuls romains. Il me frappa longtemps et rudement de cette baguette sur les épaules, sur le col et sur la tête; et, encore qu'une seule main me frappait, je sentais autant la douleur que je ressentis à mon entrée dans la première bourgade des Iroquois, lorsque toute la jeunesse du pays, étant armée de bâtons, nous traita avec une cruauté nonpareille. Jamais je ne poussai aucune plainte, jamais je ne jetai aucun gémissment dessous ces coups; je souffrais avec douleur tout ce qui m'était appliqué, trouvant de la patience dans la vue de ma bassesse. Enfin, comme si mon juge eût admiré ma patience, il quitte la verge et, se jetant à mon col, il m'embrassa et, en bannissant mes ennuis, il me remplit d'une consolation toute divine et entièrement inexplicable. Regorgeant de cette joie céleste, je baisais la main qui m'avait frappé et, me sentant tomber comme dans une extase, je m'écriai. « *Virga tua, Domine, mi rex, et baculus tuus, ipsa me constata sunt.* Votre verge, ô mon Seigneur et mon Roi, et votre bâton m'ont consolé. »⁵¹³ Cela fait, il me reconduit et me laisse sur le seuil de la porte.⁵¹⁴[192]

Étant revenu à moi, je commençai à méditer sur ce que j'avais vu. Je ne pus douter que Dieu avait opéré en moi de grandes choses, non seulement à cause de la

⁵¹² Dan. 7, 9.

⁵¹³ Ps. 23, 4.

⁵¹⁴ Ici, Roustang laisse la Relation de 1647 pour traduire le *Manuscrit de 1652* puisque primitivement, le texte aurait été écrit en latin, et que la *Relation* devient trop infidèle au texte original.

liaison étonnante et parfaite des choses que je voyais et dont je n'avais jamais eu dans l'esprit aucune image, mais surtout à cause de l'amour ardent dont brûlait le fond de mon coeur, lorsque mon juge m'avait embrassé et qu'avaient jailli ces paroles : *Virga tua*, etc. A lui seul, le souvenir très suave de tout cela, après plusieurs mois, me tirait des larmes de très tendre consolation.

J'ai donc pensé que cette cité, placée de façon singulière où se trouve notre bourgade, était la demeure des bienheureux, où je ne méritais pas d'entrer, mais où j'entrerais un jour, si je persévérais avec patience et fidélité jusqu'à la fin, et j'espérais que cette bourgade en laquelle j'avais tant souffert et souffrais encore, se changerait pour moi en cette sainte cité.

En cette cité que je considérais comme notre bourgade, du moins à l'endroit exact où peu avant notre bourgade était placée, je ne vis aucun barbare; lorsque je passai la porte, j'en vis certes quelques-uns qui sortaient, mais aucun à l'intérieur. Car *il n'entrera en elle rien de souillé*⁵¹⁵, *dehors les chiens, dehors les impudiques*.⁵¹⁶ Je pensai que ce corps de garde (où je ne vis personne) était celui des anges qui veillaient sur ce lien, céleste plus que terrestre. Enfin, ce tribunal et ce jugement auquel je fus livré et où je reçus des coups, je pensai que c'était le jugement divin dans lequel sont purifiés ceux qui doivent être admis à cette cité sainte, ou grâce auquel, taillées *par le ciseau qui sauve et frappées de coups répétés par le marteau polisseur*, les pierres qui la construisent sont mises à leur place. Enfin, reconduit au seuil, là je fus abandonné et je n'entrai pas en cette cité sainte; j'ai cependant tourné les yeux pour voir du moins celle où je ne pénétrais pas, et j'ai vu ses voies semblables à celles de la cité que décrit saint Jean dans l'Apocalypse, des voies pures, des voies limpides, des voies respirant la sainteté même. Les coups qui me furent donnés sur le dos, je les interprétais comme étant tous ces tourments extérieurs que j'avais subis chez les barbares; ceux sur le col, comme les mépris, les moqueries et les injures, ainsi que le joug de cet esclavage; ceux sur la tête, comme les haches on les flammes, la mort elle-même. Cependant, je m'étonnais de ce que, accueilli par les coups du juge, je n'avais pas été admis et je me disais : « Peut-il se faire que, dans une telle cruauté des barbares qui journellement cherchent à me tuer, je vive et ne meure pas? » Je n'avais pas été admis, mais renvoyé, et je croyais du moins ne pas mourir si rapidement. Les coups que j'avais reçus sur la tête, je les interprétais aussi comme les tortures et les douleurs les plus profondes de l'âme. Cela me persuadait davantage de ce que je croyais pour l'avoir vu souvent dans mon sommeil: je suivais celui qui me précédait⁵¹⁷, mais non d'un pas égal. Or, je croyais que c'était mon très cher compagnon, que l'éternelle félicité des saints avait alors accueilli. Et, tandis que je le suis de loin, à travers les détours et les courbes du chemin, je me plains qu'il se dérobe à ma vue. Parfois aussi, le poursuivant, attiré par la beauté des temples que je rencontrais en chemin, j'y entrais pour faire oraison. Et lorsque j'y reste longtemps, retenu par la beauté elle-même ou charmé par la suavité des chants, ensuite, je souffre de l'avoir encore perdu.

⁵¹⁵ Apoc. 21, 27.

⁵¹⁶ Apoc. 22, 15.

⁵¹⁷ C'est-à-dire René Goupil.

III) Récits des seconde, troisième et quatrième visions du paradis de Catherine de Saint-Augustin

Seconde vision de Catherine de Saint-Augustin

Sept ans après, au même jour de l'Ascension 1664, Dieu luy fit voir pour la seconde fois la place qu'elle auroit en Paradis : Voicy ce qu'elle même en écrit.

Le 12 May, Fête de l'Ascension de nôtre Seigneur, au temps de la premiere Messe, ayant un grand desir de voir & connoître la gloire de la sainte humanité; mon esprit fut comme enlevé & emporté au Ciel, où il me sembla que je vis ce que je desirois, & de plus la gloire de la sainte Vierge, & des Saints. J'ay crû aussi voir les places que nôtre Seigneur préparoit aux Bienheureux. J'en vis une bien spacieuse, & qui répondoit droit aux pieds de Nôtre-Dame, quoy que bien éloignée. Je conçeus un grand desir de pouvoir occuper cette place; mais je n'ozois pas la demander, connoissant combien j'en étois indigne. Alors il me sembla que Nôtre-Dame me dit, que ce seroit pour moy; j'en eus bien de la joye, & luy en fis beaucoup de remerciemens; mais je n'ozois pourtant me promettre de jouïr de ce bonheur : Elle m'asseura néanmoins que je jouïrois à toute éternité de la veuë de la presence de son Fils. J'avois pour lors une forte tentation contre la Foy, touchant la seconde personne de la tres-sainte Trinité; & ne pouvois soûmettre mon esprit à croire l'égalité. En un moment il me sembla que je penetray jusques dedans la divinité, & que voyant l'humanité, je connus la divinité; en [108] sorte que je fus convaincuë de l'égalité des personnes adorables, & de leur éternité. Je ne sçauois pas m'expliquer de cela; car ce que je puis dire, n'est pas ce que j'ay conçu. Cela ne dura qu'un moment. Tout ce que j'ay ouï dire, leu & conçu par le passé de la gloire des Bienheureux, de la beauté du Paradis, & sur tout de la gloire immense de JESUS-CHRIST & de la sainte Vierge, n'est rien en comparaison de ce que j'ay connu dans cette veuë. Il me semble que ce fut le Pere de Brebeuf qui m'introduisit proche de Nôtre-Dame. Cette veuë ma[sic] laissé, au moins dans le temps que les démons me laissent libre, une haute idée & une grande estime de Dieu, de JESUS-CHRIST, & de la sainte Vierge; & ce m'est un motif puissant pour recueillir mon amour envers eux, & avoir pour ces augustes personnes un respect profond & une reconnoissance continuelle.

Troisième vision

L'année 1665, Dieu luy donna encore une pareille consolation. Voicy comme elle en parle.

Le 26 Mars étant dans une grande tentation, je m'en allay devant l'Autel de nôtre-Dame, pour trouver quelque soulagement à la peine que je souffrois. Je n'eus pas plûtôt exposé ma peine à cette Mere de bonté, que tout d'un coup je sentis mon esprit fortifié, & je n'eus aucune difficulté à m'engager pour l'amour d'elle, a m'abstenir de

ce dont j'étois tentée extraordinairement. Un peu apres, je vis en même temps le Ciel & l'enfer ouvert : Dans le Ciel, je vis la sainte Vierge, comme je [109] l'avois veuë, il y a quelques années; & ensuite la place que Dieu m'y prépare. Le lieu où elle reside me parut être d'une grandeur immense; & je connu que sa place seule, j'entens le lieu de sa demeure, étoit d'une plus vaste étenduë, que n'est & sera tout ensemble ce qui contient & contiendra à toute éternité tous les Bienheureux; & que cette place avoit pareillement plus d'éclat, que tout le reste du Paradis ensemble; excepté le lieu où est la place de la sainte Humanité, qui surpasse tout infiniment. Cette place où est nôtre-Dame, me sembla comme une Ville d'une étenduë immense; elle étoit close tout à l'entour & suspenduë, & tant les murailles que tout le reste étoit transparent : de sorte que la sainte Vierge étoit veuë facilement de tous côtez. Les murailles étoient d'un or tres-fin, travaillées fort délicatement & émaillées par tout. Il me paroissoit sur le haut de ces murailles une tres-belle corniche, d'une matiere de diamant, mais ravissamment bien faite. Cela rendoit un éclat admirable. Il y avoit quatre grandes portes belles au possible, & enrichies de plusieurs pierres & perles, & toutes pleines de devises faites en l'honneur de la Mere de Dieu. La premiere des portes me parut d'yvoire, belle, luisante, blanche, & si transparente, qu'il n'y a point de diamant qui aye plus d'éclat : la 2^e d'émeraude : la 3^e d'ametiste : la 4^e d'escarboucle; ces portes seules étoient capables d'orner tout le Paradis. Au-dedans de ces murailles étoit une ville la plus belle que l'esprit humain se puisse figurer, & infiniment plus éclatante que tous les Palais les plus magnifiques; on y voyoit des jardins, des fontaines, des rivières : mais tout cela d'une matière si ravissante, qu'il n'est pas possible de l'exprimer. Les fleurs & les fruits y sont perpetuels; on y entend [110] sans cesse le chant tres-melodieux des Anges & des Saints; & cette harmonie est si bien concertée, & composée de si diverses voix, qu'on ne peut rien entendre de si charmant : Le son des instruments s'y fait aussi entendre d'une maniere si melodieuse, qu'il est impossible de ne pas pâmer de douceur. Tous les sens trouvent la[sic] leur rassasiement. Les odeurs y sont douces, si suaves & si penetrantes, qu'il est impossible de n'être pas charmé de tant de beautez. Cette Ville me sembloit située sur une montagne, & sur cette montagne étoit un Thrône de gloire où est la Mere de Dieu. Ce Thrône est composé d'une matière si lumineuse, que je ne pus pas distinguer de quoy & comment il étoit fait : Il jettoit de tous côtez des rayons comme un Soleil; mais ces rayons avoient bien d'autres charmes que ceux de cét Astre, & avoient bien autre éclat. Il me sembloit que la sainte Vierge donnoit un facile accez à tous ceux qui la vouloient aller visiter. Pour ma place, je vis qu'elle étoit directement au-dessous des pieds de nôtre-Dame, & qu'ainsi en m'élevant, rien ne pourroit m'empêcher d'aller souvent baiser ses pieds sacrez. Elle me paroissoit être de dix ou douze lieuës d'étenduë, & bien plus ornée que lorsque je la vis la premiere fois : Sur tout une espece de Thrône qui étoit élevé au milieu, & qui en avoit aussi bien d'autres embellissemens, beautez & richesses; quoy que neanmoins tout ne fût pas encore dans sa perfection. Je remarquay même qu'en divers endroits il y avoit du vuide, & j'avois pour lors un grand desir que cét Ouvrage fût accomply, & qu'il me fût conservé. La sainte Vierge me promit de me le garder si je le voulois; mais à condition de bien souffrir auparavant; & il me sembloit que c'étoit à mon choix de prendre cette [111] place dans le Ciel, ou bien une autre dans l'enfer, qui avoit des qualitez bien contraires. Car elle étoit selon que je la vis, dans un lieu fort profond, tres-petites, & serrée de toutes parts; tres-obscur, entourée

& comme pénétrée de toutes sortes de maux. Je remarquay dans cette malheureuse region, une confusion si épouvantable, que cela me fit grande horreur, & me donna beaucoup d'apprehension d'y aller; ce qui m'est resté du depuis : quoy qu'après que cette veuë eut cessé, je sentis bien que j'étois revenuë dans mes premieres folies.

Quatrième vision

Le premier jour de Novembre 1666. Dieu la gratifia encore de la même veuë.

Il me fut montré comme en passant, dit-elle, ce que j'ay veu & conçu autrefois du Paradis : on m'y fit remarquer la place que j'y avois veuë, laquelle me sembla avoir plus de lustre. On m'encourageoit pour y arriver : mais je voyois à même-temps le chemin qui y conduisoit, si difficile & si rude, que cela me faisoit peur. Le Pere de Brebeuf m'encouragea beaucoup; mais je me trouvois dans un abattement si grand, que je n'avois pas le cœur de dire un mot; Je m'offrois cependant à ce qu'il jugeoit que Dieu demandoit de moy. Cela dura tres-peu.

Notez que Dieu a fait la même grace à plusieurs saintes Ames, de leur montrer la gloire du Paradis; comme à saint Anuphe, saint Josaphat, sainte Christine l'admirable, sainte Catherine de Sienne, sainte Thérèse, & a bien d'autres; aussi bien [112] qu'à saint Paul, lorsqu'il fut ravy jusqu'au troisième Ciel, où il vit & entendit des choses que l'œil n'a jamais veu, & qu'une langue humaine ne peut exprimer; bien que ce grand Saint ne sçeut pas, si ce transport jusqu'au troisième Ciel s'étoit fait en corps ou en ame. Sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit.

IV) Le songe d'Angélique Bruguère et sa guérison miraculeuse

Angélique Bruguere se heurta (on était en 1675) un jour fort rudement la tête contre une cheminée, & après avoir rendu une quantité de sang avec de grandes douleurs, elle devint très-dangereusement malade, & fut condamnée du Médecin. Une de nos Soeurs eut la pensée de s'adresser pour sa guérison au Pere François Regis, mort depuis peu d'années en odeur de sainteté; la réputation de ce grand serviteur de Dieu s'étendoit jusqu'en Canada, où l'on racontoit ses héroïques vertus, & [228] le nombre prodigieux de miracles qui se faisoient tous les jours à son tombeau. Elle commença donc une neuvaine, pendant laquelle le mal empira beaucoup; le cinquième jour on la trouva si mal, qu'on lui fit donner l'Extrême-Onction, jugeant qu'elle ne devoit point passer la journée; la Religieuse ne se rebuta pas, elle redoubla sa confiance & sa ferveur, & fit prendre à la malade un peu de la poussière du tombeau du P. Regis, & lui attacha au col une de ses images, ce qui n'eut d'abord aucun succès; cette femme languit encore quatre jours, avec tous les symptomes de mort les plus certains, des frissons violents & fréquens, joints à des convulsions horribles, obligerent à la veiller de fort près, comptant de moment à autre qu'elle alloit expirer. La nuit du dernier jour

de la neuvaine, elle fit un cri qui allarma toutes les salles, on courut à elle promptement, & la voyant extrêmement agitée, on crut qu'elle faisoit les derniers efforts; on lui fit encore les prières des agonisants; on lui mit en main le cierge béni, & pendant que les Religieuses prioient pour elle, & lui suggeroient des actes selon la coutume, elle revint à elle & dit fort tranquillement, qu'elle ne mourroit pas de cette maladie, & qu'elle étoit gué[229]rie; on lui demanda comment elle assura que le Pere Regis lui étoit apparu, qu'il lui avoit dit d'avoir bon courage, & que Dieu vouloit bien prolonger ses jours, qu'ensuite il l'avoit touchée à la tête avec une croix qu'il tenoit dans sa main, & que c'étoit ce qui lui avoit fait jetter un si grand cri; on lui montra plusieurs estampes de saint François Xavier & de quelques autres Jesuites qu'on dépeint un crucifix à la main, en lui demandant si c'étoit ceux-là qui l'avoient guérie, elle répondit toujours que non, jusqu'à ce qu'on lui fit voir une petite image du Pere Regis qu'elle reconnut aussi-tôt, en disant, voilà celui qui m'a guérie; elle reposa fort paisiblement le reste de la nuit. Et ce miracle étant devenu public, dès le lendemain on vint ici de tous côtés pour la voir, elle alla aussi dans toutes les Eglises de la Ville pour en remercier Dieu.

Cependant plusieurs personnes douterent de la verité de cette merveille, accusant cette femme d'avoir feint du mal plus qu'elle n'en avoit ; d'autres ont crû qu'après une telle grace elle auroit dû mener une vie plus sainte dans la suite, il est vrai qu'elle n'a rien fait voir d'extraordinaire pour la piété, mais elle n'étoit pas vicieuse; & quand elle l'au[230]roit été, c'est une mauvaise raison pour ne pas croire que Dieu lui avoit fait cette faveur, puisqu'il en fait à tant de personnes qui en abusent. [...] Ce miracle est rapporté dans la vie du bienheureux Jean-François Regis, nouvellement écrite par le Pere Daubenton Jesuite, Confesseur du roi d'Espagne; mais il s'est mépris pour l'année, car il le dit arrivé en 1695 & c'étoit en 1675 c'est une petite erreur qui de détruit pas la vérité du fait.

Annexe V- Récits de voyages de l'âme de quelques Amérindiens dans l'au-delà

Ici nous transcrivons trois récits de voyages dans l'au-delà dont auraient bénéficié quelques Amérindiens. Nous avons placé ces récits visionnaires en *Annexe V* en raison de leur longueur.

Sommaire

- I) ***Voyage d'Ignace dans l'au-delà (version 1)***, dans Barthélémy Vimont, *MNFVI, Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France ès années 1644-1645*), p. 342-344.
- II) ***Voyage d'Ignace dans l'au-delà (version 2)***, dans Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Lettre XCII, *De Québec, à son Fils*, 14-27 septembre 1645, p. 260-261.
- III) ***Voyage de Christine Tsorihia(?) dans l'au-delà***, dans Paul Ragueneau, *MNFVI, Relation de ce qui s'es passé de plus remarquable en la mission des Pères de la Compagnie de Jésus aux Hurons, païs de la Nouvelle-France, depuis le mois de may de l'année 1645 jusqu'au mois de mai de l'année 1646*, p. 655-657.
- IV) ***Voyage de François Kouikouiribabougouch dans l'au-delà***, dans Paul Lejeune, *MNFIV*, 107, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1639*, pages 607-608.

I) Voyage d'Ignace dans l'au-delà

Version de Barthélémy Vimont

Comme il commençoit dèsjà à se mieux porter et qu'il eut quitté son infirmerie d'écorce pour se loger avec les autres, il luy arriva une chose bien estrange. Il fut saisi de je ne sçay quel entousiasme dans le plus profond silence de la nuit. Il se lève subitement sur son séant, puis se met à genouil, lève les mains et les yeux vers le ciel en s'écriant: « Je viens du ciel. Je suis guarý; Jésus m'a donné la vie. Je l'ay veu de mes yeux ». A ce bruit, ceux de la cabane et du voisinage s'éveillent. On vient voir ce que c'est. On demande au convalescent ce qu'il veut dire par trois et quatre fois. A toutes ces demandes, point d'autre response que ces paroles : « Je viens du ciel. Je suis guarý. J'ay veu Jésus ». Il les dit et redit toute la nuit jusques au matin qu'il prit un peu de repos. Après deux ou trois heures de sommeil, il se met à genouil derechef et prie quelqu'un de sa cabane d'appeler tous les sauvages pour leur dire un mot de la part de Dieu.

Il ne fallut que cette parole pour leur faire croire que cet homme estoit ressuscité. Ils y courent tous pour le voir et l'ouïr parler. Ignace, voyant une si belle assemblée commence son discours comme il avoit fait à minuit : « Je viens du ciel, mes amis, leur dit-il. Jésus m'a donné la vie. Je l'ay veu de mes yeux. Il m'a fait voir des choses estranges avec commandement de vous en faire le rapport. Il m'a montré un grand livre où sont escrits d'un costé les vices qu'il a en horreur, comme l'yvrognerie, le péché de la chair, la communication avec le diable et plusieurs autres qu'il nomma, et de l'autre costé du livre, il m'a fait voir ceux qui d'entre vous sont les plus sujets à ces péchez. Chacun est escrit dans ce livre, qui plus, qui moins. Vous un tel - le nommant par son nom - vous y estiez beaucoup escrit. Votre massinahigan, c'est-à-dire vostre écriture, est grand. Il y a quelque chose qui ne va pas bien dans vostre affaire. Vous n'allez pas droit. Vous n'avez pas soin de corriger la jeunesse, quand elle [343] fait mal. Un tel qui est baptisé ne croit que du bout des lèvres. La foy qu'il a s'arreste à la gorge et ne passe pas jusques au coeur. Il n'y a point d'apparence qu'il la garde longtemps. Un tel n'est pas beaucoup escrit dans ce livre. Il est homme de bien et sa femme aussi -, tous deux vont droit au ciel. Un tel qui a quitté sa femme prend le chemin de l'enfer et est en danger d'y aller s'il ne s'amende, car son papier est bien long et il y a bien de l'écriture pour luy ». Jamais vous ne vistes des gens plus attentifs ny un plus profond silence.

Cet homme de l'autre monde poursuit : « Jésus m'a fait voir, disoit-il, à sa main droite une chose qui n'a point son pareil en beauté. C'est une lumière en comparaison de qui le soleil n'est que ténèbres, un lieu de plaisirs et de contentement, enfin le séjour de Dieu mesme et de tous les bienheureux. C'est là où j'ay veu les enfans de nos gens qui sont morts incontinent après leur baptesme, mais j'y ay veu fort peu d'hommes et de femmes sauvages baptisez. À sa main gauche, il m'a découvert un feu qui m'a fait trembler de peur, dont nous parle souvent le Père qui nous enseigne, mais qui est tel qu'il n'y a point de paroles qui en puisse exprimer la rigueur. C'est dans ce feu que j'ay veu brusler les sauvages qui ne croient point en Dieu et ceux qui, croyans en luy, ne luy ont point obéý en cette vie. J'y ay aussi veu

des François. Ô que le nombre est grand des uns et des autres ! Jésus estoit au milieu du paradis et de l'enfer. Il m'a montré ses mains et ses pieds percez de gros cloux, puis m'a dit deux ou trois mots : 'Ignace, me disoit-il, ce que vous avez enduré pendant vostre maladie n'est rien. C'est moy qui ay souffert pendant à la croix pour vous, moy qui suis vostre créateur et vostre roy. Quand je vous envoie quelque affliction, la faim, la soif, la maladie, la pauvreté, souffrez cela patiemment pour moy et à mon exemple'. [...] ».

Quoy qu'il en soit de cete vision, soit qu'elle passe pour véritable, soit qu'il n'y ait que de l'imagination, il est tousjours vray de dire qu'elle a produit de bons fruits dans les esprits de tous ceux qui en ont [391] ouy le rapport. Les meschans en ont esté espouvantez et les bons consolez. « Je vis pour lors les pauvres sauvages de Tadoussac bien changez, dit le Père qui a soin de cette mission. Je les ay veus fondre à la foule, chrestiens et payens, dans la chappelle pour y faire des prières extraordinaires. Je les ay veus se promener le soir et le matin disant leurs chapelets avec une dévotion toute particulière. Je les ay ouy parler à Dieu la nuit, se promenant à l'entour de la chappelle, avec des paroles animées de dévotion et sortant d'un coeur qui sembloit estre véritablement contrit ». - « Ha ! mon Père, me disoit un des plus zélez, qu'Ignace m'a donné d'épouvante par ses discours. Il me semble que je m'éveille d'un profond sommeil. J'ay esté aveugle jusques icy et je commence à ouvrir les yeux. Il me semble que j'estois mort et je commence à vivre aujourd'huy et quoyque je sois baptisé il y a dèsjà deux estez, il m'est advis toutes fois que je ne l'ay pas encore receu en chrestien ». Une chose si nouvelle fut incontinent divulguée parmy les sauvages de Silléri et des Trois-Rivières, dont les mieux disposez en furent vivement touchez.

II) Voyage d'Ignace dans l'au-delà

Version de Marie de l'Incarnation

Au reste nos Néophytes ressentent vivement cette faveur du Ciel, d'où notre Seigneur fait découler sur eux des grâces si extraordinaires, qu'on en voit déjà des effets continuels de vertu. L'un d'eux ensuite d'une vision que notre Seigneur luy a donnée, a causé de grandes conversions, jusques à faire des pénitences publiques, que les Sauvages faisoient d'eux-mêmes pour l'horreur qu'ils avoient de leurs péchez passez. Cela continue encore à présent, et celui qui a eu la vision, ne se peut empêcher de prêcher à ses Compatriotes ce qu'il a veu. Cette vision est de notre Seigneur qui lui a apparu, et qui, après lui avoir montré ses plaies sacrées, lui a fait [261] voir la gloire des Bien-heureux, et les peines des Damnez, avec la juste raison qu'il a de châtier les Hommes, qui ne font pas un bon usage du bienfait de la Rédemption. Il lui a encore révélé plusieurs secrets touchant l'état des Sauvages décédez, et la disposition de quelques-uns, qui étoient encore en vie. Or cet Homme parle de tout cela avec un zèle merveilleux, il reprend les Sauvages, et leur dit ce qu'il a veu écrit d'eux dans un livre que notre Seigneur lui a fait voir : Et comme ils ne

peuvent démentir leur conscience, ils se condamnent eux-mêmes à la pénitence. Tout ceci arriva dans un lieu où plusieurs Nations étoient assemblées, lesquelles apprenant ce qui s'étoit passé, en demeurèrent si épouvantées, et si touchées : que plusieurs se convertirent, et pleuroient sans relâche.

III) Voyage de Christine Tsorihia (?) dans l'au-delà

Enfin, comme il est vrai que le mensonge se déguise en mille façons et que souvent plus qu'il y a d'impudence, plus il trouve d'entrée dans les esprits. Sans chercher si au loin des nouvelles forgées, on en a fait venir de nostre maison mesme. Et ce sont celles qui ont trouvé plus de créance, qui ont plus épouvanté les simples et qui ont fait la plus puissante rhétorique des ennemis de nostre foy. On a dit qu'une chrestienne huronne, de celles qui sont enterrées en nostre cimetierre, estoit resuscitée ; qu'elle avoit dit que les François estoient des imposteurs ; que son âme en effet estant sortie du corps, avoit esté menée au ciel, que les François l'y avoient accueillie, mais à la façon qu'on reçoit un captif iroquois à l'entrée de leurs bourgs, avec des tisons et des torches ardentes, avec des cruautés [656] et des supplices inconcevables, que tout le ciel n'est rien que feu et que là le contentement des François est de brûler tantost les uns tantost les autres; et qu'afin d'avoir quantité de ces âmes captives qui sont l'objet de leurs plaisirs, ils traversent les mers, ils viennent en ces contrées comme en un païs de conquête, de mesme qu'un Huron s'expose avec joye aux fatigues et à tous les dangers de la guerre, dans l'espérance de ramener quelque captif ; que ce sont les chrestiens hurons, algonquins, montagnais qui sont ainsi brûlez au ciel comme captifs de guerre, et que ceux qui n'ont point voulu en ce monde se rendre esclaves des François, ny recevoir leurs loix, vont après cette vie en un lieu de délices, où tout le bien abonde et dont tout le mal est banny.

Cette femme resuscitée adjoustoit, disoit-on, qu'après avoir esté ainsi tourmentée dans le ciel un jour entier, qui luy sembloit plus long que nos années, la nuict estant venue, elle s'estoit sentie réveillée dès le commencement de son sommeil; qu'un certain, ému de compassion pour elle, luy avoit rompu ses liens et ses chaisnes et luy avoit monstré à l'écart une vallée profonde qui descendoit en terre et qui conduisoit en ce lieu de délices où vont les âmes des Hurons infidèles; que de loin elle avoit veu leurs bourgades et leurs champs et avoit entendu leurs voix, comme de gens qui dansent et qui font festin ; mais qu'elle avoit voulu retourner en son corps autant de temps qu'il en falloit pour advertir ceux qui estoient là présens d'une nouvelle si effroyable et de ce grand malheur qui les attendoit à la mort, s'ils continuoient à croire aux impostures des François.

Cette nouvelle fut bientost répandue partout. On la croyoit dans le païs sans contredit. A Saint-Joseph, on la faisoit venir des chrestiens de la Conception. Dans le bourg de la Conception, on disoit qu'elle venoit de Saint-Jean-Baptiste. Et de là il se disoit que les chrestiens de Saint-Michel en avoient découvert le secret. Mais que nous avions corrompu à force de présens ceux qui l'avoient veu de leurs yeux et ne l'avoient osé dire qu'à quelques-unes de leurs intimes. En un mot c'estoit un article de

foy pour tous les infidèles et mesme quelques-uns des chrestiens le croyoient quasi à demy. Là-dessus on disoit merveilles. Et pour confirmer plus solidement cette vérité ils disoient qu'en effet le lieu du feu n'est pas le centre de la terre, mais bien le ciel, où nous voyons monter et les feux et les flammes. On adjoustoit que le soleil estoit un feu et que s'ils se faisoit sentir de si loin, s'il échauffe et s'il brûle selon qu'il s'approche de nous, on ne peut pas douter qu'il ne fasse un puissant incendie dans le ciel et qu'il ne fournisse des flammes plus qu'il n'en faut pour brûler tous les Hurons que les François tâchent d'y envoyer. Ces [657] faulsetez et semblables discours sont autant de nuages dont le mensonge tâche sans cesse d'obscurcir les lumières de nostre foy, qui après tout s'en rend toujours victorieuse, mais toutefois ne demeure jamais sans ennemy, un brouillarts n'estant pas si tost dissipé qu'un autre s'élève de terre, quelquefois plus époïs et plus difficile à résoudre que celui qui l'a précédé.

IV) Voyage de François Kouikouribabougouch dans l'au-delà

Un autre [Kouikouribabougouch] nous racontoit qu'estant malade, cet automne, il avoit veu dans le ciel un jeune François de sa cognoissance [Nicolas Hertel] trespasé depuis peu. « Je le vy, disoit-il, dans une beauté et dans un lieu le plus [608] ravissant du monde. Je voulu m'avancer pour aller en ce lieu de délices, mais il me demanda si j'estois baptisé. Ayant respondu que non, il me dit : 'Retire-toy; tu ne sçauras voir le grand capitaine du ciel, ny venir avec moy, si tu n'es lavé dans les eaux du baptesme', Cela m'estonna fort, et à mesme temps ce que je voyois disparut ».

Quoy qu'il en soit de ceste vision, ce sauvage a soustenu publiquement devant ceux de sa nation que les âmes pouvoient aller au ciel et qu'il y seroit dèsjà, s'il eust esté baptisé. Un certain Algonquin racontoit cet hyver qu'un sauvage de ces pays plus haut estoit résuscité. « On l'avoit ensevely, disoit-il; on estoit tout prest de le mettre en terre, quand il commença à se remuer. On se met à découdre vistement les robes dans lesquelles on l'avoit enveloppé. Ce bon homme se lève à son séant, racontant qu'il vient du pays des âmes, lequel est situé où le soleil se couche, assure qu'il n'a veu là aucun François, ce lieu estant destiné seulement pour les sauvages. Il est en ma puissance, disoit-il, de vivre encore en terre, mais j'ayme mieux m'en aller au pays des âmes que rester parmy les hommes. Cela dit, il se couche, meurt derechef. On le renveloppe et le met-on en terre ». Le sauvage qui a eu la vision dont je viens de parler, entendant ceste fable, dit tout hault qu'il n'en croyoit rien et que ce qu'il avoit veu estoit si admirable qu'il ne le pouvoit oster de son esprit, asseurant tousjours que les âmes pouvoient aller au ciel.

